n° 249 Lumière & Vie

Christianisme et culture

Aux Lecteurs et lectrices
et aux abonné(e)s

Suite à des problèmes techniques indépendants de notre volonté, nous avons dû inverser l'ordre de nos numéros : le présent numéro (249) vous présente donc "christianisme et culture" au lieu de "salut et justification" qui fera l'objet du numéro 250. Le numéro 251 sera consacré au cinquantenaire de Lumière & Vie, *et le numéro 252, comme prévu, traitera du discernement.*

Nous vous prions de bien vouloir nous excuser pour ce bouleversement, et nous vous remercions de votre compréhension.

La Rédaction

Christianisme et culture, les risques d'un dialogue

Les 7, 8 et 9 décembre dernier, plus de deux cents personnes se sont retrouvées dans le cadre du nouveau Centre Diocésain de Pastorale à Clermont-Ferrand pour un colloque organisé par l'Institut Théologique d'Auvergne avec le parrainage de l'Université Catholique de Lyon, sur le thème "christianisme et culture, les risques d'un dialogue". La revue Lumière et Vie *vous propose dans ce numéro les principales interventions de ce Colloque qu'il me revient de présenter.*

Créé en 1998, sur l'initiative de Mgr Simon, évêque de Clermont, l'Institut Théologique d'Auvergne vise plusieurs objectifs :

- Regrouper diverses formations déjà proposées dans le diocèse pour les laïcs en particulier. Il s'agit de donner une cohérence et une certaine continuité à des propositions nées d'initiatives diverses et qui risquent parfois de faire double emploi ou de se faire concurrence. Proposer un cursus permet des propositions plus pertinentes.

- À terme, pouvoir, en collaboration avec les Universités Catholiques voisines (mais les voisins ne sont pas tous proches), proposer au moins les premiers modules d'un Diplôme universitaire en théologie pour éviter aux étudiants clermontois de devoir se déplacer pour faire ces études.

- Offrir dans une ville universitaire importante (Clermont regroupe plus de 30 000 étudiants dans ses deux universités, les Grandes Ecoles, l'I.U.F.M...) un pôle de réflexion théologique qui permette un dialogue et un échange avec les autres partenaires de l'Enseignement Supérieur.

L'I.T.A. a prévu d'organiser, chaque année un colloque de niveau universitaire. En 1999, alors que le Synode diocésain travaillait en particulier la question de la Réforme des Paroisses, le colloque "Repenser l'espace au service du développement des communautés humaines" permettait de faire dialoguer des professeurs d'Histoire et de Géographie de l'Université Blaise Pascal, des responsables administratifs et de collectivités locales, des élus, des partenaires économiques et des responsables pastoraux sur la manière dont se dessinait l'aménagement du territoire du Puy de Dôme.

Pour l'an 2000, le colloque voulait proposer un travail de relecture de l'histoire des relations entre le christianisme et la culture pour dessiner des pistes pour l'avenir. La plaquette de présentation de ce projet en précisait bien les objectifs :

"Ce Colloque poursuit un double but apparent : d'une part explorer la mémoire de notre culture pour déchiffrer le travail opéré en elle par l'Évangile et la mise en œuvre des pratiques évangéliques. Il s'agit donc d'une réflexion historique, qui, vu l'ampleur de la tâche, ne peut être que partielle et partiale. Mais cette partialité se veut lucide et critique, dans la mesure où elle se veut justifiée par le second but du colloque : à partir de cet état des lieux évangéliques de notre culture, déchiffrer les signes d'un avenir pour l'Évangile, et donc pour les hommes de notre temps.

Cependant, si on veut bien se donner la peine de réfléchir sur le sens de ce travail de mémoire, on remarquera que cette double finalité n'est qu'apparente et, qu'en réalité, le colloque ne poursuit qu'un seul but : déchiffrer les "signes des temps" comme signes d'espérance. La mémoire en effet n'est pas une fonction du passé, mais une posture de l'existence présente, qui, en se faisant contemporaine de son passé, s'ouvre la possibilité d'un avenir. La mémoire est ce qui permet d'assumer et de maintenir une identité revendiquée. Et à ce titre, elle est toujours l'expression (et parfois l'empêchement) d'une liberté.

Il s'agit donc, en retrouvant les mémoires de l'Évangile dans la culture occidentale, d'explorer (et peut-être d'ouvrir) des espaces

possibles pour l'avenir de l'Évangile, dans les nouvelles cultures qui naissent et souvent meurent sous nos yeux. L'entrée dans le siècle nouveau, si elle porte toutes les espérances, rassemble aussi toutes les crises du XXe siècle. Celui-ci a vu se "déliter" tous les mécanismes identitaires de l'homme contemporain, mécanismes lui permettant de se reconnaître et de se rencontrer, au profit de la mise en place progressive d'une "culture" planétaire, normalisée par le capitalisme marchand. Face à cette culture, surgissent partout des "micro-cultures" comme autant de revendications identitaires individuelles ou communautaires. D'où cette fascination du passé, des racines, des terroirs, comme promesse d'un avenir possible.

Même s'il s'inscrit dans ce désir de mémoire, le colloque prétend le dépasser pour déchiffrer le présent et lire les signes d'une espérance, c'est-à-dire d'une tâche à accomplir. Pour reprendre des expressions de M. Gauchet, il s'agit de montrer comment le christianisme a engendré un monde qui le conteste, qui prétend se passer de lui, mais qui reste en connivence avec lui. Mais le colloque a l'ambition de dépasser ce constat en montrant comment l'actualité de l'Évangile remet en cause toutes ces connivences culturelles, en ouvrant l'espace d'un avenir pour l'homme contemporain. Et l'organisation des travaux du colloque a été pensée pour que chacun puisse y vivre à la fois ce désir et son dépassement."

Le Colloque articulait :

- Des conférences : vous trouverez, dans les pages qui suivent les textes de ces diverses interventions d'historiens, de philosophes et de théologiens. Groupées par deux, ces conférences ont abordé successivement le rôle de la Parole de Dieu dans la culture, le rapport de la foi et des connaissances, l'invention de la personne humaine et ses contradictions. Le premier soir, Monsieur Michel Serres a montré comment le christianisme avait vocation à contester les polythéismes contemporains (Cette conférence devrait être prochainement publiée). Et le dernier matin, M. Yves Cattin a tiré les premiers enseignements des échanges précédents. Il a exploré les perspectives d'un avenir possible pour le christianisme, et plus largement pour l'homme en recherchant comment le christianisme peut contribuer à cet avenir.

- Des temps de travail en ateliers pour explorer les défis que l'annonce de la Parole doit relever aujourd'hui (exégèse ; parole poétique et parole théologique ; catéchèse ; prédication ; art et liturgie ;

œcuménisme ; art et sacré ; Parole et engagement dans la société). Experts et participants au colloque ont pu échanger à partir de leurs pratiques et de leurs questions.

- Des tables-rondes entre les intervenants et la salle. Au terme de chacune des deux premières journées, il s'agissait de reprendre les questions qui avaient surgi, les convergences qui avaient pu apparaître tout au long du travail et de chercher les perspectives qu'elles pouvaient ouvrir pour le dialogue entre le christianisme et les cultures d'aujourd'hui.

Ateliers et tables-rondes ont permis que se noue un échange réel et très riche entre les participants, quel que soit leur statut. Chacun, à sa place et à sa manière, a pu contribuer à l'avancée d'une réflexion commune. Il est difficile de restituer le contenu de ces temps d'échange.

- Un autre moment important de ce colloque a été le concert qui a conclu la seconde soirée. Il ne s'agissait pas simplement d'un moment de détente parmi des journées biens remplies. Il s'agissait bien, comme il est dit plus loin, de mettre en œuvre, autrement que par la seule parole, le dialogue entre christianisme et culture.

Les participants ont apprécié ce temps de rencontre et de réflexion partagée. J'espère que les lecteurs et les lectrices apprécieront aussi la qualité des contributions qui sont présentées ici. Le colloque n'a pas conclu. Il a ouvert des pistes sur lesquelles il reste à s'engager pour que le christianisme œuvre, pour sa part et avec d'autres, à un avenir pour l'être humain.

Père Jean-Louis VINCENT
Directeur de l'Institut Théologique d'Auvergne

Pierre GIBERT

La Parole et l'"inscription" chrétienne

Ouvrir un colloque sur "christianisme et culture : les risques d'un dialogue", c'est d'abord prendre des risques, ceux qui sont inhérents au sujet lui-même et que vous pressentez. Un dialogue, en effet, suppose deux interlocuteurs ou qui ne s'entendent pas et cherchent à s'entendre, ou qui ignorent partiellement ou totalement le point de vue et le savoir de l'autre. Est-ce le cas entre christianisme et culture(s) ?

Si j'étais normand ou en Normandie, haute ou basse, je répondrai oui et non, ni oui ni non, et j'aurais raison, comme bien souvent les Normands ! et ce, à cause de la réalité elle-même, surtout en France aujourd'hui. Sur près de quinze siècles, le christianisme a fait la culture française comme il a fait la culture européenne, pas seul sans doute, dans la mesure où lui-même était héritier et fait de multiples cultures antiques, juives, grecques et romaines. Mais il a été également contesté, attaqué dans sa puissance culturelle comme dans sa puissance d'inspiration qu'il partage aussi avec la Grèce et Rome ; on a même cherché à l'éliminer : pensez à la Révolution française qui a créé le mot de "déchristianisation", Révolution héritière d'un Siècle des Lumières où le fameux *Ecrl'Inf* (Écrasez l'Infâme) ne visait pas seulement l'institution Église dans ses abus ou déformations, mais le christianisme dans ses fondements christiques et évangéliques. Et la fameuse *Confession de foi du Vicaire savoyard* n'avait plus grand chose à voir avec le Symbole des apôtres ! Plus près de nous, pensons à l'idéologie nazie et au marxisme encore triomphant il n'y a pas si

longtemps... Or, l'on sait combien, dans chacun de ces cas, la déchristianisation a également correspondu à une véritable déculturation.

S'il y a dialogue entre christianisme et culture, c'est donc aussi qu'il y a différences, malentendus ou contentieux entre l'un et l'autre, peut-être même quelques cadavres dans les placards, comme on dit.

M'inviter à traiter de "la Parole et l'inscription chrétienne", ce n'est évidemment pas découvrir ou dire toutes les implications de ce dialogue et de ses risques ; c'est tout au plus rappeler les fondements, les points d'origine indispensables à ce dialogue et à l'évaluation de ces risques. C'est donc ce que je vais m'efforcer de faire.

I

Le christianisme, religion de la parole

Nul ne peut contester que le christianisme soit une religion de la parole. N'est-ce pas le cas de toute religion ? On peut certes en discuter. Mais dans la mouvance du judaïsme, il l'est sans doute de façon originale et intense. Sans s'égarer dans un comparatisme indéfini, on peut d'abord tenter de saisir cette originalité et cette intensité.

Pour ce faire, il y a nécessité de commencer par évoquer un malentendu : dans le christianisme comme en d'autres religions, l'h*omo religiosus* demande du rite, un rite efficace pour un salut plus ou moins immédiat. La parole fait partie du rite sous forme de mots choisis, d'expressions consacrées pour une efficacité de type magique. Et sous ses formes nobles ou moins nobles, le christianisme n'ignore pas cette fonction rituelle de la parole. Mais jusqu'à quel point ? ou dans quelle mesure ?

Déjà au VIII[e] siècle avant notre ère, Amos disait le dégoût de Dieu devant les rituels sacrificiels, et au V[e] siècle, Ezéchiel dénonçait les marmonnements dans les cryptes du Temple de Jérusalem.

Si le concept vétérotestamentaire de la parole ne se confond pas avec ce genre d'expressions ou de manifestations, même non caricaturales, *a fortiori* le christianisme qui fait parler et enseigner le Christ, qui fait prêcher Paul et les Apôtres et surtout qui identifie son fondateur à La Parole.

Qu'est-ce que dans ce cas la Parole ? en quoi va-t-elle s'inscrire chrétiennement ? et comment ?

C'est tout d'abord une parole historique et historicisée qui, de ce fait, dit ses distances par rapport à l'intemporalité plus ou moins consciemment désirée par l'*homo religiosus* : elle s'inscrit dans une mémoire précise, datée, quels que soient les moyens et particularités de l'historiographie antique. En effet, Jésus apparaît "*aux jours* d'Hérode, roi de Judée" (Lc 1,5), à l'occasion d'un "recensement... Quirinius étant gouverneur de Syrie" (Lc 2,2), et il est crucifié "sous Ponce Pilate".

Le rite qu'il institue lors de la Cène est posé pour "la fête des Azymes, appelée la Pâque, qui approchait" (Lc 22,1). Sa première prédication a lieu à Nazara, lieu de son éducation, dans la synagogue, le jour du Sabbat (Lc 4,16)... Et justement, cette prédication, ce "dire", se présente à la fois comme l'annonce d'une réalité-réalisation et en référence à l'"Écriture", en l'occurrence un passage d'Isaïe.

La Parole ici crée du nouveau, par effet d'annonce, et en même temps dit un fixe, un passé *écrit* sous forme de prophétie dans l'Écriture par excellence. Ainsi, "au commencement" et donc dès le commencement, voire "avant" le commencement, dans l'annonce faite à Zacharie (Lc 1,5-25.67-79), le christianisme se présente comme religion de la Parole, et d'une Parole à Écriture(s).

Une certaine distance est donc prise par rapport au primat du rite qui asservit plus ou moins la parole et qui renvoie à une insaisissable origine réfugiée dans le mythe ou le récit mythique. Jésus *commence* par parler, comme à la *fin* il ordonne à ses Apôtres et disciples de "prêcher" (Lc 24,44-49 ; Ac 1,8 et 28,30-31). Il faut mesurer les implications de cette "dynamique" christique de la Parole et de cette référence aux "Écritures". Or, de ce double fait, il y a entrée dans l'histoire, une histoire pleinement assumée, et d'abord avec ses risques.

Autrement dit, par ce double fait, le christianisme en suite du judaïsme, s'inscrit "en culture", comme sensible à la culture, à des cultures, quitte à certains moments à s'en défier, tout en finissant par se proposer facteur et porteur de cultures. Mais justement, non sans risques !

II

Les risques de l'inscription culturelle

Dès l'origine, le christianisme court des risques dans cette inscription culturelle, à commencer par un risque religieux.

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'*homo religiosus* demande des rites efficaces en eux-mêmes. Or, le christianisme, en suite du judaïsme, et même s'il le respecte et souvent le promeut, n'urge pas le rite puisqu'il met la Parole "au commencement" (Jn 1,1). Il critique même rites et idoles, ce qui fera accuser ses disciples d'a-théisme et contribuera à leur persécution. Si le rite est gardé, il est historicisé, induisant la foi du croyant dans des événements historiques ou considérés comme tels : l'Exode et la Pâque pour les Juifs, la Passion et la Résurrection pour les chrétiens.

Or l'*homo religiosus*, dans l'urgence de son exigence, se veut hors temps, dans le fixe originel et définitif, dans l'éternel, le répétitif de la formule et du rite scrupuleusement observés. Au lieu de cela, le christianisme donne le primat à la Parole, à l'historicisation des rites eux-mêmes et ouvre à l'avenir (Jn 16,12-13).

Les Écritures sont "une histoire", avec tous ses aléas, ses reculs, ses horreurs... C'est dans l'histoire que cette parole se dit et s'inscrit. Surgissent ici les risques de l'incarnation : aucun lieu, aucune époque, aucune culture ne doit être interdit à la parole du Christ, à la lecture des Écritures. Mais le christianisme risque aussi d'être irrecevable, d'apparaître comme agressif, destructeur (et il le fut !). Lui-même éprouve des difficultés d'adaptation par souci de sa propre vérité ou de ce qu'il en saisit à tel moment : jusqu'à quel point peut-il ou doit-il transiger, démêler l'essentiel de l'accessoire ?

Rappelons-nous dans l'Antiquité la difficulté pour nombre de chrétiens issus du paganisme à accepter et intégrer l'Ancien Testament. Beaucoup de lettrés, sincèrement convertis au Christ, étaient prêts à faire leur le mot de Celse parlant d'une "littérature de gardiens de chèvres". Car justement, cette "littérature" ne se présente pas d'abord comme doctrinale, apophtegmatique; elle est narrative, ne cessant de s'inscrire dans le cours d'une histoire, y compris par ses écrits sapientiaux. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner des chocs culturels entre Judaïsme et monde païen dans sa religiosité essentielle,

notamment à Alexandrie aux IIIe et IIe siècles, et jusqu'à nos jours avec toutes les formes de cultures.

Aussi ai-je envie de dire tout de suite que l'étonnant est dans la réussite culturelle relativement rapide et durable de ce christianisme.

III

L'inscription culturelle du christianisme

On discutera sans doute longtemps pour savoir de quoi, de la prédication ou de l'exercice pratique de la charité, naquit vraiment le christianisme, la communauté chrétienne. Mais quoi qu'il en soit, il est impossible de nier l'importance de la prédication : la parole est partout dans le Nouveau Testament, du Christ aux Apôtres et à Paul, comme des Prophètes au Christ, jusqu'à cette suprême identification du Christ à la Parole.

Or, justement, le propre de cette Parole, des formes qu'elle prend, est d'être "inscrite" et donc d'abord écrite, et ce, dès la tradition juive qui veut inscrire partout la *Torah,* jusque sur les vêtements et les montants de portes... Toute la Bible se présente en définitive comme « inscription » du fait même de son écriture. Dès lors, l'Évangile ne pourra qu'être inscrit à son tour, être inscription et écriture, même s'il n'y eut aucune urgence à le faire, étant donné (jusque vers 55) l'imminence de la fin, la Parousie.

Comment va se faire cette "inscription" ? Elle se fait d'abord, et naturellement dans ce contexte juif du Ier siècle, dans l'élaboration d'une écriture : des genres les plus courants (condensés de prédication, lettres...) à des genres "inventés", notamment le récit évangélique. Le christianisme produit très vite du texte, selon des qualités et des fortunes fort diverses : de la fluidité stylistique de Luc au "manque de style" de Marc (E. Trocmé), de l'habile adaptation à la rhétorique grecque (l'épître aux Hébreux) à l'adaptation plus sommaire – bien que percutante – de Jean.

Cette inscription profite évidemment de la traduction et pour cela, bénéficie de la tradition juive du retour d'Exil. Ainsi, selon Né 8, la *targoumisation* fut inventée par nécessité d'intelligence du texte de la Loi qui, n'étant plus compris en hébreu, devait l'être dans la langue parlée des Juifs d'alors : l'araméen, avec commentaires d'explicitation,

d'où le procédé du *targoum*. Autant dire que pour le judaïsme, il n'y a pas, il n'y a jamais eu de langue divine, exclusive de tout autre langue puisque l'essentiel est que la Parole soit comprise, qu'elle soit entendue ou lue, et donc en quelque langue que ce soit, ce qui fait identifier trois langues au moins à l'écriture biblique : l'hébreu, l'araméen et le grec.

Certes, il y a beaucoup à dire sur le passage d'une langue à une autre, surtout lors d'une première tradition, quand chacune des deux langues est encore radicalement étrangère à l'autre. Et dans le cas de l'hébreu et du grec en particulier, au IIIe siècle à Alexandrie, la traduction dut avoir quelque chose du mariage de la carpe et du lapin.

Cependant ni le judaïsme d'avant l'ère chrétienne ni le christianisme n'ont d'abord interdit la traduction ; on peut même dire qu'ils l'ont d'abord exigée et promue, ce qui explique que grâce aux premières générations chrétiennes, entre le IIe et le Ve siècles, la Bible se verrait traduite en guèze, en arménien, en latin. Et pourtant, on peut imaginer sans peine les difficultés d'une telle entreprise, mots, concepts et images venant, dans tous les cas, de très loin !

Le paradoxe est que ce passage dans des langues nouvelles, ne ferait pas qu'inscrire la parole dans ces langues et dans les cultures dont elles étaient le produit et qu'elles produisaient ; la parole allait s'emparer de ces langues pour leur faire produire un sens nouveau certes, mais des effets nouveaux qui en feraient des langues nouvelles, de belles langues. Pensons ici au latin de S. Jérôme, à l'allemand de Luther, à l'anglais de la King James, voire au français d'Olivétan ou de Lemaistre de Sacy.

De ce fait, on peut parler ici d'une sorte de double jeu : l'adaptation du christianisme aux formes littéraires et aux plastiques locales, et la "conversion" de ces formes au christianisme. Ainsi le Bon Pasteur qui n'avait rien à voir avec les divinités païennes prendrait-il les traits d'Hermès, voire d'Apollon, quitte à ce que, dès lors, ces figures imberbes et juvéniles ne puissent plus faire penser qu'au Christ.

Progressivement, le christianisme marquerait les langues dans lesquelles il pénétrerait, jusqu'en Scandinavie et dans le monde slave, forçant même à l'invention ou l'adaptation d'écritures, jusqu'au cyrillique ou l'alphabet vietnamien d'Alexandre de Rhodes. Du même coup, il marquerait inévitablement l'espace de vie avec ses sanctuaires,

ses images, ses manuscrits, ses usages, au point d'envahir des univers culturels dans leur totalité, ainsi qu'en témoigne le monde médiéval et, peut-être plus qu'on ne le croit, le monde baroque.

Mais c'est surtout par ce que j'appellerai ici le "discours humain" que le christianisme va marquer la culture et s'y inscrire.

Au commencement, le christianisme impose son discours à un monde auquel, en dehors du judaïsme, il est étranger. Mais les Pères de l'Église qui vont contribuer à l'élaboration de ce discours sont eux-mêmes issus de ce monde étranger. Ils vont jusqu'à un certain point en garder les valeurs et les références, avec le stoïcisme notamment, et le platonisme. Puis, progressivement, le discours deviendra spécifiquement chrétien, organisant la vie et la pensée : de la règle monastique à l'élaboration d'une théologie, d'Antoine et Cassien au Lombard et à la scolastique, à tel point qu'il deviendra difficile sinon impossible de distinguer ce qui relève de la culture païenne pré-chétienne de ce qui est spécifiquement chrétien.

Mais l'ordre de la culture ne se réduira pas à ces idéaux de vie ou de pensée que sont le monachisme et la théologie. L'art et la littérature seront à leur tour imprégnés de christianisme, parfois au terme d'un long combat plus ou moins explicite : pensons au temps qu'il a fallu pour que disparaissent des églises tout un monde de monstres issus du vieux fond celte, germanique ou scandinave ; ou encore à celui qu'il a fallu dans l'aire culturelle française pour qu'avec un Chrétien de Troyes au XI[e] siècle surgisse un univers romanesque vraiment chrétien, intégrant passion amoureuse et passion de la sainteté, alors que jusque là une sorte de dichotomie faisaient aller de pair, sans beaucoup de contacts, contes fantastiques (en Bretagne notamment) et hagiographie.

Sans doute la trace la plus évidente de cette inscription chrétienne dans la culture fut-elle la reconnaissance de ce qu'on appelle aujourd'hui la "personne humaine". Le droit anglais et le droit français élaborés au XIII[e] siècle témoignent de cette supériorité proclamée à travers l'égalité de tous devant la loi au dessus de laquelle ni le roi ni le seigneur ne peuvent prétendre se placer. Et le discours laïque sur les droits de l'homme, sur la liberté de tous, sur les formes de protection sociale témoignent, depuis Tocqueville, de la réussite du christianisme dans la culture en ce qu'elle a de plus fondamentalement humain.

Sans doute ne faut-il pas que rêver. Cette inscription du christianisme dans la culture n'a empêché ni les violences foncièrement anti-chrétiennes, ni les régressions ni les violences perpétrées en son nom... Mais le fait même de ces contradictions qui touchent à l'histoire et à l'interprétation du christianisme et qui marquent encore notre société sont aussi le signe de son inscription dans une culture.

Qu'en est-il aujourd'hui ? À d'autres sans doute de le dire. Pour ma part, je me contenterai seulement de rappeler quelques évidences.

On ne prêche pas la culture, on prêche Jésus-Christ. Il me semble qu'il y aurait une grave erreur à s'enfermer dans ce qu'on identifierait à une culture chrétienne qui conditionnerait l'adhésion au christianisme et à son message. Entre la tentation passéiste de type intégriste ou traditionaliste, le maurassisme et ce que certains appellent un maurassisme de gauche à travers certains philosophes contemporains rien ne me paraît très rassurant.

S'il y a une vérité et une dynamique du christianisme, c'est à lui à s'imposer, à proposer, à être recevable. Car les cultures passent, se transforment, disparaissent. Ce n'est qu'à la mesure de la vérité du christianisme et à la force et à la réalité de la foi qu'on peut penser informer à nouveau des cultures, voire en produire de nouvelles. On inscrit le christianisme, on ne le lit pas en creux.

Pierre GIBERT, s.j.
Faculté de Théologie,
Université catholique de Lyon

Bernard DOMPNIER

Le christianisme et les mutations culturelles des XVe-XVIIe siècles

Une lecture des Réformes

La fracture confessionnelle du XVIe siècle, à la suite de l'émergence de la Réforme protestante, constitue sans doute le phénomène majeur de l'histoire du christianisme occidental. Toutefois, les anciennes explications du phénomène n'en rendent que très imparfaitement raison. Pour l'historien, la Réforme protestante ne peut être lue ni comme la simple "révolte" d'un moine indiscipliné, Martin Luther, suivi d'une cohorte de fauteurs de troubles, unis dans le rejet d'une partie de l'héritage chrétien, ni comme la nécessaire séparation d'une Église corrompue, en proie à toutes sortes d'abus, totalement oublieuse de l'Évangile. De plus en plus, les recherches proposent une éclairage de cette période qui prenne en compte les mutations de longue durée survenues entre le XVe et le XVIIe siècle et toutes placées sous le signe d'une exigence de réforme, bien avant que Luther ne commence à se manifester, bien au-delà aussi de la seule sphère des « réformateurs » protestants et des Églises qui recueillent leur message. Les divers courants de la Réforme protestante, tout comme la Réforme catholique (qui est davantage qu'une "Contre-Réforme"), ont toutes en commun de tenter de répondre aux inquiétudes religieuses d'une époque, aux angoisses sur la question du salut, aux aspirations à une nouvelle expression de la foi et de la piété. Le monde de la fin du Moyen Age

et des débuts de l'âge moderne connaît de profondes mutations politiques, sociales, culturelles ; c'est autour d'elles que se nouent les interrogations religieuses des fidèles. En définitive, les Réformes doivent être lues comme autant de formes renouvelées de l'expression du message chrétien, dans un contexte culturel profondément transformé.

I

La foi et les interpellations de Luther, indicateurs des attentes religieuses de son temps

L'événement tenu pour origine de la Réforme est bien connu : à la Toussaint 1517, Martin Luther rend publiques ses 95 thèses, rédigées à l'occasion du séjour dans les terres germaniques de prédicateurs d'indulgences qu'a envoyés le pape avec mission de collecter les fonds nécessaires aux travaux de la basilique Saint-Pierre de Rome ; il y dénonce avec vigueur "la sécurité d'une fausse paix" que procurent les indulgences. Cette prise de position publique – qui rencontre immédiatement un large écho – apparaît comme un premier témoignage des questionnements qui traversent le christianisme du Moyen Age finissant : les œuvres sont-elles utiles au salut et, plus largement, que doit faire le fidèle pour être sauvé ? peut-il tout simplement le savoir, ou la volonté divine lui est-elle inaccessible ? Nourri de la réflexion théologique de son temps et aiguillonné par sa propre inquiétude religieuse, Luther a progressivement élaboré au cours des années précédentes sa doctrine de la justification, dans laquelle s'inscrit son rejet des indulgences. Il s'appuie en particulier sur l'épître aux Romains pour assurer que le salut procède tout entier de la miséricorde de Dieu, qui communique à l'homme, pécheur indigne de mériter le bonheur éternel, les fruits du sacrifice du Christ. La foi est donc d'abord certitude du croyant que son péché ne lui est pas imputé par Dieu ; elle se traduit par une joyeuse reconnaissance. Dès lors, les œuvres sont le fruit de la foi, et non plus d'incertains moyens du salut. À certains égard, la démarche de Luther s'inscrit dans une quête religieuse de la fin du Moyen Age. La recherche d'une relation personnelle à Dieu à travers une piété ardente, fondée sur la méditation, est particulièrement marquée dans les milieux cultivés de l'Europe du nord. Cette *devotio moderna* se caractérise sur le plan spirituel par l'invitation qu'elle adresse au fidèle de s'associer au Christ de la Passion, souffrant sur la croix. Le succès

de l'*Imitation de Jésus-Christ* traduit le large écho de ce courant de piété intériorisée, qui refuse que la religion s'enferme dans les gestes extérieurs et dans le formalisme.

Mais, pour beaucoup de chrétiens, les attentes principales se situent dans un autre registre, comme l'atteste le succès des prédicateurs d'indulgences. On l'a souvent souligné, les hommes du Moyen Age finissant sont hantés par l'idée de la mort, avivée sans doute par la fréquence des pestes et des guerres qui entament le cercle des parents et des amis. Mais, plus exactement, c'est le sort de leur âme dans l'Au-delà qui inquiète les chrétiens. Au cours des siècles précédents s'est affermie la doctrine du Purgatoire, "troisième lieu" dont les prédicateurs présentent des descriptions qui suscitent l'épouvante. D'où la recherche redoublée de moyens susceptibles de faire échapper aux tourments de l'Au-delà. Insensiblement, c'est toute la conception des conditions du salut qui a connu une lente et profonde révolution : la vieille assurance d'une éternité heureuse promise à tous ceux qui étaient dans la communion de l'Église s'est estompée ; désormais, le discours des clercs souligne davantage que la destinée éternelle dépend de la Justice divine qui évalue les mérites de chacun. C'est précisément cette image d'un Dieu juge que récuse Luther par sa relecture de l'Épître aux Romains. Mais, pour le plus grand nombre des fidèles, l'inquiétude du salut conduit à accumuler les œuvres et à multiplier les recherches de recours. À travers les vœux, les pèlerinages et la dévotion aux reliques, ils implorent l'assistance des saints. Tout particulièrement, ils s'adressent à la Vierge de Miséricorde, qui rassemble les humains sous son manteau et les met à l'abri des flèches décochées du Ciel. Parmi l'arsenal des recours, la messe pour les morts tient une place de choix puisqu'elle permet de délivrer des âmes du Purgatoire. Les testateurs lèguent de l'argent ou des biens pour des messes, afin d'être certains de pouvoir bénéficier des prières des vivants ; les confréries rencontrent un grand succès car elles prient régulièrement pour leurs membres défunts. Médiateurs indispensables dans cette quête de recours, les prêtres sont toutefois l'objet de critiques des fidèles, insatisfaits de leurs services en raison de leur absentéisme, de leur incompétence ou de leur cupidité. Pour partie, l'image traditionnelle d'une réforme protestante née des "abus" du clergé trouve là son explication.

L'angoisse face au salut est renforcée par la prégnance des craintes eschatologiques, partagées par tous les groupes sociaux. Jean Delumeau l'a parfaitement montré, le temps de la Renaissance et de la Réforme

est aussi celui d'un pessimisme profond sur l'avenir du monde, sur lequel les malheurs se sont accumulés et dont les forces sont épuisées. Aussi l'idée de la proximité de la fin des temps est très répandue et, avec elle, en conformité avec l'Apocalypse, la certitude que Satan redouble ses assauts, cherchant à mettre en place, si ce n'est déjà fait, le règne de l'Antéchrist. Les protagonistes des Réformes du XVIe siècle – catholiques comme protestants – sont tous portés à voir en leurs adversaires les alliés du diable. Luther, qui conteste le pouvoir temporel du pape et affirme que Rome a trahi l'Évangile, dénonce ainsi en celle-ci "la rouge prostituée de Babylone". Les craintes exprimées sur le devenir de l'humanité sont sans doute, du point de vue qui nous intéresse, l'un des plus sûrs indices de la difficulté des contemporains à comprendre et à assimiler les mutations à l'œuvre dans la civilisation de leur temps. Leur désarroi n'est pas totalement surprenant, tant les changements sont d'importance, à la fois dans le domaine économique, politique et culturel. Sur fond de développement de l'économie marchande et d'essor de la bourgeoisie urbaine, s'est amorcée une ample promotion de l'individu, que traduisent aussi bien l'essor de l'humanisme que les interrogations religieuses déjà évoquées. De leur côté, les anciens équilibres politiques sont remis en cause par l'affirmation des États qui, pour asseoir leur autorité, cherchent à accroître leur emprise sur l'appareil ecclésiastique. Ce n'est pas céder à un quelconque déterminisme que d'affirmer que le contexte appelait un discours renouvelé de l'Église ; l'attitude des contemporains montre elle-même qu'ils en cherchaient la formulation. À partir de 1517, Luther en propose une ; le XVIe siècle en proposera d'autres, génératrices d'autant de "confessions".

II

Les conditions culturelles de la pastorale catholique

Le concile de Trente, qui se réunit entre 1545 et 1563, même s'il ne représente pas le début du mouvement de réforme, constitue le socle sur lequel l'Église romaine construit sa propre formulation du message évangélique pour les hommes des XVIe et XVIIe siècles. La perspective générale est alors double, unissant étroitement ce qu'on a coutume de dénommer, d'une part Contre-Réforme, et de l'autre Réforme catholique : lutter contre l'influence du protestantisme (et si possible reconquérir les zones où il s'est implanté) et apporter une réponse

aux questions qui avaient favorisé son succès. Pour bien comprendre la teneur et la forme du message que le catholicisme tridentin adresse à la société de son temps, plusieurs éléments sont à prendre en compte.

Le premier a trait à la situation de pluriconfessionnalité, inédite dans l'Occident chrétien. Affirmer qu'elle est mal vécue par les responsables de l'Église romaine tient de l'euphémisme. Ils sont bien certains, comme la majorité des responsables d'Églises et des théologiens de leur époque, qu'il n'est pas possible que plusieurs confessions conduisent au salut ; pour eux, nécessairement, seule l'Église catholique, apostolique et romaine détient la Vérité, enseigne le chemin du salut et dispense la grâce divine. C'est dire que, pour le clergé catholique, les Églises protestantes représentent autant d'hérésies ou, plutôt, autant de variantes de l'Hérésie, ultime ruse de Satan pour la perte des âmes depuis que le paganisme antique a été ruiné. Le danger est d'autant plus grand que l'hérésie se pare d'un masque de vertu et de fidélité à l'Évangile. Il n'est donc de véritable issue que dans la totale éradication du protestantisme, et les enjeux justifient même, le cas échéant, le recours au bras séculier. Lors de la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV, certains clercs approuvent ainsi les dragonnades en se référant au *Compelle intrare* (force-les d'entrer) de saint Augustin à l'égard des Donatistes. La tolérance elle-même, dans une telle perspective, apparaît comme une idée diabolique, portant au relativisme ; tout au plus peut-elle être acceptée à titre temporaire comme un pis-aller évitant des malheurs tels que les guerres civiles. La seule nuance à apporter à cette vision très noire du protestantisme se trouve dans la distinction ordinairement faite entre les responsables de l'hérésie (les pasteurs principalement) et la masse des fidèles, brebis égarées, facilement trompées par les apôtres de la Réforme en raison des carences du clergé, susceptibles de revenir au bercail catholique.

L'action de l'Église s'inscrit aussi dans un contexte politique, qui en oriente les modalités. Les XVIe et XVIIe siècles correspondent à un temps d'affirmation des États et de renforcement des pouvoirs du prince, parfois jusqu'à l'absolutisme, même si le degré de réussite est inégal, comme peut le monter la comparaison entre la France et l'Espagne. Au même moment, les rêves universalistes placés sous l'étendard du christianisme ne parviennent pas à prendre corps. Les traités de Westphalie qui – en 1648 – mettent un terme à la Guerre de Trente Ans, figent la situation confessionnelle et marquent donc la fin des espoirs des Habsbourg de faire de l'Empire un État fort. Or,

l'exemple germanique le montre bien, les princes utilisent la religion comme moyen de reconnaissance sur l'échiquier politique ; dès les origines de la Réforme, le soutien que certains d'entre eux apportent à Luther comporte une dimension d'opposition à Charles-Quint. Le principe du *Cujus regio, ejus religio,* par lequel le choix de la religion qui a cours dans l'État appartient au prince, procède d'une même logique de subordination de l'Église (que manifeste aussi la Réforme anglicane). Dans les États catholiques, le contrôle de l'Église se manifeste aussi de manière forte, avec la nomination royale aux principaux bénéfices ecclésiastiques, ou encore le contrôle des relations de l'Église nationale avec Rome. Même la construction des théories du droit divin des rois ne doit pas tromper : elles sont d'abord rempart contre les prétentions pontificales à disposer des Couronnes.

Dans le domaine de la culture, la découverte du continent américain – progressive à partir de 1492 – et de ses populations place les Européens devant une situation inédite. Le monde n'était donc pas tel qu'il était imaginé depuis des siècles, et il existait des peuples dans l'ignorance du message chrétien. Ces "Indiens" suscitent beaucoup d'interrogations : comment concilier leur existence avec la théorie monogéniste ? sont-ils susceptibles de recevoir l'Évangile ? leurs mœurs "barbares" n'appellent-elles pas un recours systématique à la force pour les soumettre ? On le sait, certains évangélisateurs s'opposent très tôt à la violence de la colonisation et défendent même l'idée que le comportement des colons est contre-productif du point de vue de la christianisation. Las Casas est le plus célèbre d'entre eux, mais la fin du XVI[e] et le XVII[e] siècles reprennent ce message avec la création de « réductions » (notamment chez les Guaranis du Paraguay), où les amérindiens sont sédentarisés et instruits dans la foi à l'écart des colons. Comparant les déchirements de la chrétienté et le manque de ferveur en Europe avec les succès (au moins apparents) de l'évangélisation du Nouveau Monde, certains hommes d'Église vont jusqu'à estimer qu'est arrivé le temps du "transfert de l'Église", dont le centre de gravité quitterait l'Ancien Monde. Dans la pratique, si la christianisation des indiens est souvent un moyen de renforcer la tutelle du roi d'Espagne, les modalités de l'annonce de l'Évangile au-delà de l'océan ne sont pas sans incidences sur les conceptions pastorales en Europe.

Le succès grandissant de l'humanisme, qui se diffuse à partir de l'Italie, représente aussi un important facteur de changement, qui

accentue notamment les clivages culturels. Plus profondément, une frontière se renforce entre les Européens qui ont une fréquentation habituelle du livre, favorisée par l'apparition de l'imprimerie au milieu du XVe siècle, et ceux dont la culture continue de se nourrir principalement de l'oralité. L'essor du livre change, pour les « lisants », les conditions du débat culturel : accès rapide aux grands textes et aux idées nouvelles, à faible coût (le succès de Luther s'explique en partie par là) ; élargissement des débats, qui sortent du seul cadre universitaire ou monastique ; objectivation des positions développées par les protagonistes (ce qui n'est pas étranger au processus de confessionalisation) ; mise à disposition des textes spirituels, nourrissant la piété personnelle. Ceux qui sont étrangers au livre, ou qui se contentent de déchiffrer laborieusement, se trouvent de fait relégués dans le champ de l'inculture ; comme, par ailleurs, ils semblent souvent incapables d'une profession de foi, alors que les affrontements confessionnels se figent, la tentation est grande de les comparer aux "sauvages" du Nouveau Monde, d'où la fortune de l'image des "Indes de l'intérieur" à partir du milieu du XVIe siècle. Ces écarts croissants entre les univers culturels sont à la racine de la diversité des méthodes pastorales mises en œuvre. Ainsi, les jésuites assurent à la fois des missions dans les campagnes et l'enseignement dans des collèges.

III

Les langages de la foi aux XVIe et XVIIe siècles

Dans la tradition médiévale, la transmission du message évangélique privilégiait l'oralité, même si l'image avait aussi une place. D'où l'important rôle des clercs, que refuse Luther, par la doctrine du sacerdoce universel et l'invitation à la lecture de la Bible. Face à ce défi, l'Église tridentine adopte une position qui se décompose en plusieurs volets. La Bible demeure d'une consultation limitée parmi les fidèles, car la lecture doit en être éclairée par la Tradition et guidée par les clercs, dont le rôle se trouve renforcé. En revanche, surtout à partir du XVIIe siècle, l'usage du livre est encouragé dans une perspective dévotionnelle. Les titres de la littérature de piété se multiplient, s'organisant en de nombreux sous-ensembles, tels que les vies de saints, les manuels de confréries ou encore les préparations à la mort. Certains de ces livres, par des procédés typographiques particuliers ou l'insertion d'images, visent même un public semi-alphabétisé. Mais la fonction principale

du livre est autre ; il doit servir de support à l'instruction. Très tôt, le jésuite Canisius publie un catéchisme pour faire pièce à celui de Luther ; le catéchisme romain voit le jour en 1566 ; les évêques éditent tous des manuels à l'usage de leur diocèse dans la seconde moitié du XVII[e] siècle. L'importance accordée au catéchisme tient à la certitude des clercs que le salut n'est pas possible sans un savoir minimal (il y a des "vérités nécessaires à salut") ; les efforts de l'Église pour l'instruction des enfants des classes populaires dans les "petites écoles", lieu d'apprentissage de la doctrine et de façonnement des comportements, relèvent de préoccupations semblables. Fondamentalement, la connaissance du catéchisme est nécessaire car elle seule permet à chacun d'assumer la pleine responsabilité de ses actes, dont il lui sera demandé compte au jour du Jugement. Le discours ecclésiastique sur l'ignorance des fidèles trouve sa signification dans ce contexte : il témoigne d'un changement de paradigme dans la définition de l'être chrétien ; l'exigence de savoir, jusque là moins fortement valorisée, occupe désormais une place centrale.

Mais, pour transmettre son message, le catholicisme de l'époque moderne s'appuie aussi fortement sur l'image. Se démarquant fortement des positions protestantes – et surtout calvinistes – le concile de Trente en avait déclaré l'usage légitime en 1563. L'attaque réformée était double : les images, matérielles, travestissent la Parole de Dieu, de nature purement spirituelle ; elles suscitent l'idolâtrie puisque les dévots les adorent. Le décret du concile répond point par point, expliquant que l'enseignement des images doit être accompagné de commentaires, soulignant que la vénération passe au-delà de l'image et s'adresse au "prototype", insistant sur le nécessaire contrôle de la production et de l'exposition dans les édifices religieux. Les évêques doivent ainsi, lors de leurs visites pastorales, veiller à la "décence" des images et rejeter aussi les figurations non usitées. Dans le sillage du concile, l'iconographie religieuse connaît un essor remarquable et un profond renouvellement. L'art baroque, qui naît à Rome à l'orée du XVII[e] siècle, gagne l'ensemble des territoires de la catholicité et envahit toutes les églises, ne serait-ce que par l'introduction d'un ou deux retables. Les tableaux qu'ils encadrent proposent souvent, à travers des scènes de la vie de la Vierge et des saints, des modèles à méditer et à imiter. Mais les retables présentent aussi à la vénération des statues, répondant à une attente pieuse. L'iconographie baroque est ainsi tout à la fois didactique et dévotionnelle. Peut-être faut-il surtout

souligner que son ambition est de saisir l'individu tout entier et de jouer sur sa sensibilité pour le conduire à une totale adhésion. Enfin, l'image religieuse prolifère également hors des églises : les gravures, présentes dans les livrets de dévotion, sont aussi diffusées dans les lieux de pèlerinage ou dans les confréries ; investies parfois d'une puissance sacrale, elles sont par exemple utilisées par application pour obtenir une guérison. C'est dire que la vigilance du clergé s'impose particulièrement en ce domaine.

Une dernière ligne directrice à retenir de la Réforme catholique réside de fait dans les efforts déployés par les clercs pour épurer la religion des fidèles. Pour partie au moins, cette entreprise vient en réponse aux critiques protestantes contre l'idolâtrie de l'Église romaine. Certes toutes les pratiques condamnées par les protestants ne sont pas rejetées, comme le montre le succès des indulgences, qui tiennent alors dans la piété des fidèles une place sans doute plus importante qu'au cours du Moyen Age finissant. Mais, globalement, les hommes d'Église manifestent une défiance croissante à l'égard d'une partie de l'héritage du christianisme médiéval. Ainsi, ils récusent fortement toutes les formes de mélange entre le sacré et le profane qui, ancrées dans une civilisation marquée par le christianisme depuis des siècles, leur semblent attenter à l'honneur dû à Dieu et aux actes religieux. Dans ce cadre, les évêques s'efforcent d'éliminer les réjouissances profanes qui accompagnaient les fêtes liturgiques ou patronales ; ils imposent un respect du cimetière, désormais clos et ainsi soustrait à l'espace communautaire, à des villageois qui s'y réunissaient volontiers pour des activités diverses puisqu'il était souvent le seul lieu non construit au cœur du village. Les curés, de leur côté, surveillent les comportements à l'église pour imposer des attitudes dignes. Le contrôle clérical s'étend aux diverses dévotions traditionnelles qui ne peuvent plus se dérouler hors de la présence du curé ou de son représentant : cultes aux chapelles rurales et pèlerinages, toutes pratiques liées à une demande de protection, sont l'objet d'une attention particulière. Le mouvement qui s'observe semble revêtir deux aspects. Le premier – et le plus évident – réside dans l'affirmation de la nécessaire médiation du clerc dans le commerce sacral, bien en accord avec une théologie du sacerdoce qui connaît alors son apogée avec l'École bérullienne. Mais le second, qui en découle, n'est pas moins important : la place croissante du prêtre s'accompagne d'une sacramentalisation du geste religieux, comme en témoignent les sanctuaires de pèlerinage où le clergé invite désormais

celui qui attend la guérison à associer la confession, la communion, voire la neuvaine de messes, au toucher de la statue ou à l'ablution rituelle. Le combat des hommes d'Église contre les pratiques anciennes, qui s'accentue à la fin du XVII[e] siècle, est désormais présenté comme une lutte contre les "superstitions". À un moment où la tridentinisation a déjà accompli de sérieux progrès, sont alors traqués les écarts par rapport à la "droite dévotion" par ajout, détournement ou réinterprétation. Mais l'entreprise n'a pas seulement un fondement théologique ; le *Traité des superstitions* de l'abbé Thiers, par exemple, contient aussi une dénonciation du côté irrationnel du peuple, attaché à de vieilles coutumes sans fondement. En d'autres termes, le clivage culturel déjà évoqué s'est creusé, et les clercs – en accord avec les préoccupations des élites sociales – deviennent les défenseurs d'une religion de raison contre un peuple attardé culturellement.

*

La pastorale du catholicisme moderne se donnait ainsi une série d'objectifs difficiles à atteindre tous également ; développement de l'instruction, intensification de la piété personnelle, valorisation de la médiation sacerdotale, affirmation de la place des œuvres. Selon les dates et les lieux, ses succès ont été logiquement inégaux. La suspicion à l'égard de la mystique ou la forte insistance sur les œuvres ont ainsi pu conduire à un formalisme, qu'entretenait par ailleurs le côté sec et abstrait de bien des catéchismes. Au-delà de ce sommaire bilan qui mériterait évidemment de multiples nuances, peut-être faut-il pour terminer revenir aux traits communs entre les confessions dans le contexte culturel des XVI[e] et XVII[e] siècles. La religion imprègne alors fortement le tissu social et entretient des liens étroits avec le pouvoir. Aussi le risque majeur est-il pour toutes les Églises celui d'une instrumentalisation par le pouvoir, risque qui a rarement été évité. Mais les Églises de ce temps n'avaient sans doute pas pour qualité première le prophétisme. Enfin, comment ne pas souligner que l'insistance sur la responsabilité individuelle – dont dépend le salut chez les catholiques, qui s'impose aux élus dans le protestantisme – fait des confessions chrétiennes un instrument de la discipline sociale ? Cultivant la maîtrise du corps et le contrôle des émotions, elles ont

favorisé l'avènement de l'individu moderne, à qui elles ont aussi imposé une plus forte soumission à l'ordre social.

Bernard DOMPNIER
Université Blaise-Pascal (Clermont)

Orientation bibliographique :

- *Histoire du christianisme,* sous la dir. de C. et L. Pietri, J.M. Mayeur, A. Vauchez et M. Venard, t. 8 et 9, Paris, 1992-1997.

- J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1983.

- J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois,* Paris, 1989.

Chemins de Dialogue - 16

Traditions bouddhistes et Occident

Chemins de Dialogue
Le Mistral
11, Impasse Flammarion - 13001 MARSEILLE
Tél. 04 91 50 35 43 - Fax : 04 91 50 35 55
cheminsdedialogue@wanadoo.fr

80 FF (port compris)

Pierre JAY

De Dieu et de l'homme dans un monde désenchanté

Le colloque n'est sans doute pas une spécialité auvergnate, mais les encyclopédies ont lié à jamais le mot colloque à un nom, et ce nom est celui d'un auvergnat né à Aigueperse, Michel de l'Hospital. Cet homme était un "moyenneux". Il mettait en pratique une expression que seuls les autochtones comprennent : il voulait "tâcher moyen". En septembre 1561 s'ouvrit à Poissy *le colloque*. M. de l'Hospital pensait que l'abîme entre Protestants et Catholiques pouvait être, sinon comblé, du moins muni de passerelles. On sait qu'il échoua et y perdit la confiance de la cour pour un temps. Je n'y vois nulle prophétie concernant notre travail mais nous pouvons souhaiter que l'esprit de M. de l'Hôpital ne soit pas absent de ces assises.

Ainsi le terme "colloque" me paraît-il apporter avec lui une coloration sinon tragique du moins sérieuse : "Si on parlait". L'expression dit qu'on n'a pas toujours commencé par parler. Je sais : ce n'est pas simple. Devant d'insolubles questions on peut toujours réunir une commission ou un colloque. Mais le destin d'un colloque n'est pas, ne peut être, la parlotte. Et cela pour une raison évidente : c'est à cause de l'humanité, de l'homme et, devant l'humanité, devant l'homme – toutes proportions étant bien gardées – que nous sommes réunis. L'auditorium ici s'élargit. Et c'est de l'humanité souffrante, menacée toujours, qu'il s'agit. Dans *Précis de décomposition* Cioran écrit qu'il

est “vulgaire de claironner des dogmes au milieu des âges extrêmes”. Nous ne l’oublierons pas.

Mon chemin avec vous est balisé par le programme qu’on m’a donné. Je ne suis pas sûr de pouvoir parler du christianisme et de la pensée : les deux domaines me sont mystère et je suis donc non compétent en chacun de ces domaines.

Du moins vais-je essayer de dire comment une double fidélité est non seulement possible mais s’impose. Si Dieu est vraiment celui dont veulent témoigner les croyants, il ne peut demander le sacrifice de la pensée et de l’intelligence humaines. Certes, je n’oublie pas que Luther traitait la raison de putain. Mais c’est qu’il l’avait peut être trop rencontrée sous la défroque que lui avaient taillée les théologiens scolastiques nominalistes.

C’est donc à un dialogue que je pourrais nous inviter : dialogue entre ceux qui pensent croire et ceux qui pensent ne pas croire. Entre l’intelligence et la foi ? Peut être. Entre l’homme que je suis et le programme qu’on m’a tracé ? sans doute. Mais plus profondément entre chacun de nous et nous-mêmes. Car c’est nous cet homme qui dialogue avec lui-même sur ces sujets qui nous tiennent à cœur.

I

Le monde désenchanté

“Monde désenchanté” : ce sont les termes de Max Weber qui ont été remis en circulation par Marcel Gauchet.[1]

On s’accorde à penser que ce désenchantement du monde cette désacralisation prend sa source dans la Révélation judéo-chrétienne. Ce sera donc l’objet qui nous retiendra d’abord : retracer à grands traits quelques moments importants de cette histoire.

1. Le thème du désenchantement du monde apparaît spécialement dans *Politik als Beruf* (1919) traduit en français sous le titre : *Le Savant et le politique*, (1959) édition 10x18, 1971.
Max Weber (1864-1920) est connu d’un grand nombre par le titre de son livre fameux paru en 1905 : “*L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*”.

Le dogme de la création

Le théologien luthérien André Birmelé aime à dire que le mot "création" est, parmi les mots employés par les croyants, l'un de ceux qui est le plus mal compris. On pourrait donner bien des preuves de cette inintelligence[2].

D'abord, comme il arrive souvent, on confond dogme et foi. On tient alors qu'être croyant, c'est tenir pour vrai telle ou telle proposition dogmatique. On croit "que". Les incessantes enquêtes sur "la foi des chrétiens" reposent le plus souvent sur des contresens de ce genre. Séparé de la foi qui l'irrigue, le dogme n'est plus lui-même ; il devient un fardeau pour l'intelligence et la vie. Ensuite, le mot "création" évoque invinciblement la "fabrication" d'un univers par Dieu. Cet imaginaire n'a que peu à voir, c'est le moins qu'on puisse dire, avec la foi. Les multiples essais de "concordisme" entre le texte biblique et les données des sciences ont encore cours.

Il s'agit de la Révélation de Dieu. Il n'est de foi – "vertu théologale" disons-nous – que de foi en Dieu. À la lumière de cette foi d'Israël, un sens du réel est donné : rien n'est Dieu, Dieu n'est rien de ce monde, rien n'est sans Dieu. Liquidons pour n'y plus revenir cette dernière affirmation. Si rien n'est sans Dieu, on ne peut plus "diaboliser" les autres, fût-ce les ennemis du peuple élu.

Avec raison, on a montré que cette Parole opérait une désacralisation des choses[3]. On peut schématiser la démarche : la puissance de l'homme butte sur des frontières. Un au-delà lui échappe. Spontanément cette sphère qui échappe à l'homme est considérée comme appartenant à un autre: c'est le sacré. C'est le domaine du divin. Il n'en va pas ainsi pour le croyant en Israël. Pour l'Israélite, le soleil n'est nullement une divinité, il est une lampe dans le sanctuaire de ce monde où l'homme tient la place de la statue de Dieu. La lune n'est pas autre chose, avec en plus un rôle de calendrier liturgique. Monsieur le pasteur Maillot, dont le nom n'est sûrement pas oublié à Clermont, expliquait ainsi : Si on avait dit à un hébreu : "viens, on va faire un tour dans la lune", il

---

2. Sur le dieu-fabricant on peut lire les réflexions de Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1970, p. 17-20.
3. Ne faut-il pas cependant se défier des éloges qu'on semble faire à la foi chrétienne ? C'est trop d'honneur. Le compliment est-il sans ambiguïté ?

aurait répondu : “nos échelles sont trop courtes” ; il n’aurait pas considéré comme un sacrilège d’aller voir de plus près la lampe et le calendrier.

Pour un croyant, les choses sont ce quelles sont. Certaines paraissent étonnantes, incompréhensibles, d’autres néfastes, d’autres bonnes. Il ne s’agit pas de spéculer sur leur origine mais bien sur leur sens. Ce monde, tel qu’il est, c’est le monde où l’on vit l’alliance avec Dieu “qui a fait le ciel et la terre”. On peut donc vivre la communion à propos de tout. Oui la lune est ce qu’elle est ; mais elle est aussi un témoin qui me permet de fixer la date de la Pâque ; un “témoin fidèle”, alors que la mémoire de l’homme est si peu fidèle. Mais la lune n’est pas une divinité. Je peux “bénir Dieu” à son sujet et on ne bénit que pour l’amour, à propos de tout.

Mais ce monde est bien le lieu de l’absence des dieux, de la divinité, dont le cœur de l’homme ne cesse de rêver, le lieu de l’absence du Dieu d’Israël. Les véhémences des livres bibliques au sujet de la magie montrent à l’évidence que le danger d’idolâtrie n’était pas imaginaire. Pire encore, le danger était de traiter le Dieu d’Israël comme une idole.

La lutte contre l’idolâtrie

“Donne-nous un dieu que nous puissions voir”. C’est la requête à Aaron alors que Moïse est dans la nuée de l’invisible. Cette tentation et cette lutte peuvent être symbolisées avec les deux mots : icône, idole. L’icône n’est pas la représentation mais le signe. Le monde, l’homme, l’histoire sont icônes de Dieu, mémorial de son amour incompréhensible et fidèle. L’icône m’entraîne ailleurs, dans cet au-delà qui est à la fois hors des choses et le cœur des choses. L’idolâtrie, elle, tend sans cesse à reconstituer les deux domaines séparés par une frontière : celui de l’homme et celui de Dieu ; ce dernier commencerait là où finit le premier. Nous retrouverons cette tentation idolâtrique, païenne, tout au long de l’histoire.

Interviennent ici les “merveilles de Dieu”. Pour la Genèse, les merveilles de Dieu ne sont pas ce que le XIX[e] siècle appellera des miracles, “exceptions aux lois de la nature”. L’herbe que la terre fait pousser est une “merveille” de Dieu. Elle n’est pas miraculeuse, elle n’est même pas le résultat d’une action qui serait directement attribuée à Dieu. Elle est un signe de Dieu. Il a promis la Terre, il donnera le pâturage :

le Seigneur est mon berger. Et l'évangéliste notera bien plus tard qu'il y avait beaucoup d'herbe au jour de la multiplication des pains. Des phénomènes comme ceux des plaies d'Égypte étaient sans doute moins considérés comme des preuves de Dieu que comme les signes qu'il était puissant le sauveur d'Israël et qu'il n'avait rien épargné pour sauver son peuple.

Le goût du merveilleux existe dans le cœur de l'homme. Il pervertit la notion de Dieu et des choses. Les livres de l'Écriture luttent à leur manière contre cette fatalité : les merveilles qui deviennent du merveilleux. Dieu ne serait plus que dans l'inhabituel. Elie rencontrera Dieu dans le souffle : ni l'ouragan, ni le tonnerre que la tradition liait au Sinaï, ne sont ici évoqués ; ils sont plutôt rectifiés. P. Beauchamp souligne la position du Deutéronome et du livre des Rois. L'auteur est "partisan déterminé de la simplification du culte, voire de sa réduction. Il s'intéresse plus au fondement de la Loi qu'à ses détails et même s'il n'avait tenu qu'à lui, nous pourrions croire que la part faite aux prodiges dans l'histoire d'Israël, part qui déjà, à tout prendre, est modérée, l'eût été encore davantage"[4].

Dans un ouvrage d'un autre genre, *Ainsi priait Jésus enfant*[5]. Robert Aron retrouvait les mêmes chemins avec des mots différents. Il voulait "nous stimuler à accepter le monde tel qu'il se trouve, sans vouloir le transposer par un usage trop facile du miracle et du merveilleux."

Dieu de Jésus-Christ

En Jésus-Christ, pour les chrétiens, Dieu dit le dernier mot sur lui-même. On ne peut que difficilement souscrire à la théorie selon laquelle la première alliance manifesterait la transcendance et la nouvelle alliance une sorte d'immanence. Les deux termes sont d'un emploi délicat. Dieu transcende sa transcendance, celle que lui attribuent les hommes. Cette attribution d'une transcendance fait partie de la carte de visite que spontanément nous imposons à Dieu à partir de nos limites et de nos désirs.

---

4. P. Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, 2000, p. 80.
5. Paris, 1968. p. 257.

Dieu est amour transcendant et c'est bien ce qu'il rend visible en Jésus-Christ. Jésus ne fait pas "le dieu". Ses contemporains ne reconnaissent pas en lui, le Fils, car ils ne connaissent pas le Père. Le contentieux porte sur Dieu. La notion de Gloire est ici éclairante ; elle est ce que Dieu donne à voir de lui-même : "Fais moi voir ta Gloire". En Jésus-Christ la Gloire de Dieu est là et se manifeste entre deux événements : la crèche et la croix. Entre les deux, Jésus donne des signes et ses disciples "voient sa Gloire". Les signes montrent qu'il est le Sauveur ; ce sont des actes de salut, de délivrance, des exorcismes. Ce ne sont pas les actes d'une toute puissance abstraite.

Le signe suprême est évidemment la Croix. Les adversaires, spécialistes de Dieu, attendent un miracle pour prouver... Si Jésus était descendu de la Croix, nous pourrions retrouver les positions habituelles devant les miracles. Allait-on dire : "il a raison, ce qu'il dit est vrai ?". La foi, cependant, ce n'est pas consentir à admettre des vérités mais bien s'en remettre à un autre. Et on peut toujours nier le fait. "Les grecs demandent de la Sagesse, les Juifs des miracles (1 Co, 1,18) : la Parole de la Croix est folie plus sage que la sagesse humaine, faiblesse plus forte que la puissance dont rêvent les hommes.

Si Dieu est l'amour tout-puissant, il faut bien admettre qu'il ne peut faire n'importe quoi ; il ne peut forcer les cœurs. Dieu est mendiant en Jésus-Christ, il mendie notre amour, disait Thérèse de l'Enfant-Jésus. Si Dieu est l'amour tout-puissant alors, selon l'intuition augustinienne, il est invisible et ne peut s'imposer : l'amour n'est pas visible ; il y a des signes d'amour. Si Dieu est l'amour tout-puissant alors il ne peut s'imposer dans ma prière : l'amour exige toujours une distance ou il n'est plus.

II

La crise en Occcident

Le combat entre l'homme, faiseur de dieux, et la révélation biblique a connu en Occident une crise dont nous vivons encore les répercussions. Jusqu'alors les chrétiens vivaient avec une image du

monde qui était celle des auteurs bibliques. Le changement de cette image a bouleversé les données du problème.[6]

Le monde change de face

La vision qu'on avait du monde est mise à mal par plusieurs phénomènes : la découverte de la route des Indes ; et aussi l'idée du professeur pisan, Galilée, de bâtir sur des plans étrangers une lunette... et de ne pas diriger cette lunette sur les seuls assaillants des remparts mais aussi sur le ciel ! On connaît la suite.

La suite, c'est le trouble. Comment pourra-t-on vivre la foi chrétienne dans un autre monde que celui où on l'a vécue jusqu'alors ? Le "jour le plus long" où Josué avait arrêté le soleil en prenait un coup. Galilée avait beau citer saint Augustin selon qui Dieu avait parlé non pour nous enseigner comment allait le ciel mais bien pour nous enseigner comment aller au ciel, rien n'y fit. Il est vrai qu'aujourd'hui les scientifiques sont plus réservés sur la valeur des arguments de Galilée – qui voyait dans les marées la preuve du mouvement de la terre – et que des adversaires modérés de Galilée, comme le jésuite Bellarmin, étaient sans doute plus proches de la pensée de notre temps.

Laissant cela, il semble que l'on puisse s'entendre sur un fait. La désacralisation en germe dans les textes bibliques – mais finalement peu pratiquée, et prônée par le génial Thomas d'Aquin – mais repoussée par les piétistes, entrait en force dans la pensée occidentale. Deux sortes de réactions opposées apparurent : le littéralisme biblique et le rejet de la compétence biblique.

Le littéralisme biblique

Malgré la différence des civilisations et des temps, le paysan occidental et le *fellah* palestinien partagèrent pendant longtemps la même vision du monde, le même imaginaire. L'un et l'autre voyaient le soleil se lever et se coucher. Le récit de Josué qui arrête le soleil ne faisait pas de difficulté une fois admis que le Tout-Puissant pouvait faire

6. On se limitera ici à l'Occident. L'Orient chrétien, lui aussi, a connu ses problèmes. Ce n'est pas le lieu d'en parler.

n'importe quoi. Rien n'obligeait donc à distinguer la Parole de Dieu du texte biblique qui en témoignait.

Devant le changement, certains ont pensé – certains pensent encore – que le seul salut c'est de professer que "la Bible a dit vrai". On connaît les efforts du fondamentalisme américain – et pas seulement américain. Récemment, dans un colloque à Caen, un professeur italien fut pris à parti par des chercheurs français parce que, disaient ces derniers, le Pape avait passé au darwinisme.

Les lecteurs chrétiens de la Genèse qui ne partageaient pas ce littéralisme étaient surtout attentifs à une affirmation : il n'y avait qu'un créateur. Voilà qui faisait barrage à tout le polythéisme païen. On insistait donc davantage sur le fait de la création que sur le sens du réel. On n'étudiait pas la création ; on y voyait surtout une preuve de l'existence de Dieu.

Autonomie agressive

Pour d'autres, la réaction fut plus radicale : la révélation n'avait rien à dire du monde, ni de la médecine, ni des finances, ni de la science en général. À distance, nous jugeons que les choses auraient pu se passer en douceur. Mais on ne peut juger de l'histoire. Les sciences en général revendiquaient l'autonomie. À cette crise d'autonomie s'opposait une crispation de l'autorité. Plus la science devenait agressive, plus prenait corps la tentation de littéralisme, lutte désespérée en faveur de la foi menacée.

Là dessus, les terribles guerres de religion persuadèrent – est-ce vraiment à tort ? – que les dogmes étaient la source de bien des guerres. Autant s'en tenir alors à un déisme sorti tout droit de la raison humaine, à un Être suprême qui serait le Dieu de tous.

Pendant ce temps des théologiens chrétiens découvraient que "surnaturel" devait vouloir dire "en plus". Il y avait donc le "naturel", œuvre de la Cause première et, par-dessus, le "surnaturel", comme une couche surajoutée. La mystique chrétienne ne devenait "surnaturelle" que lorsque éclataient des phénomènes extraordinaires : stigmates, extases : des "états surnaturels". Il semble que pour certains il y ait eu deux classes de fidèles : les "ordinaires" voués à la morale et au devoir

d'état et les "mystiques", vivant dans le "surnaturel" mais dont certains médecins suspectaient l'équilibre[7].

De cette situation nous ne sortirons que dans les années de l'après-guerre et l'on sait avec quels drames. Il faut maintenant en envisager quelques conséquences.

III

Un espace vide

Nous vivons encore dans ces perspectives. Le "silence éternel" qui effrayait Pascal engendre encore le désarroi.

De l'agnosticisme actuel

Ne faut-il pas se demander dès maintenant, si une nouvelle évaluation de l'agnosticisme actuel ne s'impose pas ? Il existe certes une forme possible d'agnosticisme faite de paresse, de nonchalance. Mais ce n'est pas la seule forme. Ne peut-on comprendre que beaucoup de nos contemporains affirment "ne pas savoir" ? Devant les affirmations tranchées que certains croyants pensent de leur devoir de formuler, beaucoup sont pris de vertige. Marie Noël, au sortir des sermons de sa paroisse à Auxerre, notait qu'à entendre certains prédicateurs on en viendrait à penser qu'ils ont mesuré Dieu.

Combien de nos contemporains vivent une impossibilité : concilier le Dieu qu'ils croient être celui des Églises avec leur expérience humaine. Comment croire à la création du monde alors que les images qu'on me donne de ce monde sont celles que je vois à la télévision ? Comment vivre la foi chrétienne dans un monde en expansion ? Comment faire confiance à un enseignement qui après avoir défendu une position avec la dernière énergie, en soutient une autre ? Les souvenirs de catéchisme pèsent lourd dans la conscience de nos contemporains. La seule pastorale possible c'est de faire des ponts pour montrer que l'essentiel n'a pas changé et pour montrer que l'essentiel dure il faut que ce qu'on en dit change. Ne devons-nous pas être persuadés que si nous oublions cela, aucune parole pertinente ne sera adressée de la part de Dieu au cœur de l'homme ?

7 Cf. les ouvrages de Jacques Maître qui donnent bien des renseignements sur ce point.

Ne devons-nous pas mettre en cause le "laïcisme" chrétien ?

Selon cette perversion, il n'y aurait de valable que le "surnaturel" : le monde n'a pas de signification ; il est au plus le théâtre de mon travail, l'occasion de mes mérites. Au surplus, je "gagne" plus de mérites en plantant des poireaux à l'envers qu'en faisant mon jardin. Les chrétiens doivent certainement accepter la désenchantement du monde mais est-ce là réduire le monde à n'être que du profane sans aucune signification ? La fidélité à la Genèse, c'est que les choses sont ce qu'elles sont, mais qu'elles sont en même temps et en profondeur signes d'un amour révélé. Les prières de préparation de l'eucharistie, prières inspirées de près par le judaïsme biblique donnent la direction. "Tu es béni Seigneur, Dieu notre Père, pour ce pain, fruit de la terre et du travail des hommes". Ce pain n'a rien de miraculeux, il est le fruit de la terre et cependant je bénis pour lui, pour l'amour à cause de lui. Les dons de Dieu ne se vivent pas que dans l'extraordinaire.

Cette perte de sens n'a-t-elle pas produit le consumérisme et sa réaction écologiste ?[8] – Le "déisme" n'a-t-il pas conduit la spiritualité et la théologie à des impasses : je songe aux problèmes de la prédestination : de quel Dieu s'agissait-il ? Je pense aussi aux théologies de la vocation qui s'apparentaient à la théorie d'un destin inscrit par un dieu qui, plus vieux que nous, avait prévu tous les détails ? N'a-t-on pas ainsi médité sur l'obéissance de Jésus ? N'a-t-on pas donné de la Rédemption des explications qui ne semblaient divines que parce qu'elles étaient inhumaines ?

Les fameux deux domaines ne sont-ils pas encore parmi nous ? On a vu, dans l'Église, des montagnes d'énergie dépensées pour l'éducation des enfants – et pas seulement pour leur faire lire la Bible ; simultanément, on a entendu aussi, après les Lumières et la Révolution, de très nombreux sermons contre l'éducation et l'instruction qui éloignaient les enfants des villages et en faisait des esprits forts.

Si l'ordinaire du monde était tel, comment aurait-il pu être parti prenante de la vie "mystique" ? Il était le lieu des gens "ordinaires" exclus de cette vie mystique.

---

8. Sans vouloir faire une chasse aux sorcières, le "retour du paganisme" n'existe-t-il pas dans certaine tendance écologiste ? Ce culte de la nature ne pourrait-il pas trouver des correspondances dans la mythologie nazie ?

Rappelons enfin que la conception de la toute-puissance de l'architecte divin a conduit Voltaire — et bien d'autres — à l'athéisme, après le tremblement de terre de Lisbonne. Indiquons cependant, en passant, un curieux accord à cette époque entre les littéralistes bibliques et les philosophes des Lumières à propos de l'esclavage des noirs : les uns dissertaient sur la malédiction de Cham, fils de Noé, les autres ne se prononçaient pas contre l'esclavage (Montesquieu et Voltaire qui touchait des dividendes)[9].

Le fidéisme

Face à ce laïcisme il y a, par réaction mais dans le même ordre, un fidéisme. La dévotion qui a souvent sauvé la foi, face à un intellectualisme desséché, n'est pas à l'abri des déviations. Dieu n'existe pas, dit le scientisme ; si, répond le croyant et la preuve c'est le miracle. On est passé du signe au miracle. L'extraordinaire est divin ou bien diabolique.

En effet, les époques de rationalisme ont été aussi des époques de sorcellerie. On peut le vérifier dès l'Antiquité : la médecine rationnelle d'Hippocrate fut accompagnée, par réaction, d'un satanisme et les maladies furent attribuées à des esprits.

Le début des temps modernes a connu les mêmes symptômes: Songez à Loudun chez les catholiques et à Salem en Amérique chez les puritains. On sait l'influence du messianisme biblique des puritains anglais dans le Nouveau Monde. Le littéralisme les persuadait qu'ils allaient être les "vrais" qui allaient fonder enfin le Royaume de Dieu. Extases, prophéties, phénomènes extraordinaires faisaient partie de leur quotidien.

Le laïcisme de la science

Dans le vide d'un monde sans signification la science s'engouffrait. Elle prétendait répondre à tous les problèmes humains. P. Changeux déclarait : "il n'y a pas d'inconnaissable, mais seulement de l'inconnu". La science résoudra tous les problèmes. Le marxisme était "scientifique"[10].

---

9. Cf. Louis SALA-MOLINS, *Le code noir ou le calvaire de Canaan,* Paris, PUF, 1987.

10. Cf. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, dernière partie. L'auteur appelle de ses vœux, maintenant que "l'ancienne alliance est rompue", (le désenchantement) l'avènement d'un socialisme scientifique.

Rejeter toute croyance au rang d'ignorance, c'est se tromper sur ce qu'est la foi et sur ce qu'est l'homme.

Ainsi, les deux s'engendrent mutuellement. Faut-il parler d'un retour du paganisme ? Il y a eu dans l'histoire des tentatives de ce genre. La première en date est probablement celle de Julien l'apostat qui voulait redonner au paganisme force et puissance. On sait ce qu'il en est advenu. Ne faut-il pas, aujourd'hui, réduire à leurs vraies dimensions les déclarations et les rodomontades de tel ou tel groupe ?

Ce qui est vrai c'est que l'*homo religiosus*, l'homme tout court, est un homme qui a besoin d'être sauvé. Avec des personnes libres, le salut ne peut qu'être objet d'interrogations ; cela ne va pas de soi.

Je professe donc l'ambiguïté de l'homme et du coup l'ambiguïté du réel. Par exemple, je ne pense nullement que la sexualité soit démoniaque mais bien qu'un vécu de la sexualité puisse se tourner contre l'homme et donc être démoniaque. Le péché n'est pas l'infraction à un code mais une atteinte à l'homme aimé de Dieu. Le religieux, la prière sont eux-mêmes ambigus et peuvent être idolâtriques. Les pharisiens n'étaient pas polythéistes et pouvaient cependant être idolâtres dans leurs dévotions et piété.

Il n'y a pas un retour car il n'y a jamais eu de départ. Chaque homme, chaque génération entre dans cette lutte. Mais en Christ nous professons et nous espérons que l'amour aura le dernier mot. Convenons que pour chacun d'entre nous comme pour le monde, ce n'est quand même pas évident. Qui me délivrera ? Grâce soit rendue à Dieu.

Oui je crois au dialogue entre la science et la foi. Comme l'a dit un spécialiste du thomisme, la raison est limite de la foi et la foi limite de la raison. La raison devrait aider la foi à être fidèle à elle-même et à éviter de rendre plus étroite la porte du salut. Elle devrait faire communier le croyant aux difficultés du non-croyant. Je ne dis pas que la foi doive se limiter à la raison. Nullement. Mais je crois à un dialogue fécond. Je pense aussi que la foi est la limite de la raison en rappelant que le but suprême, c'est l'homme à servir, à aider.

On peut s'acheminer vers une conclusion en soulignant l'urgence, entre science et foi, de l'hospitalité langagière dont parle Paul Ricœur. Accepter l'autre en tant qu'autre avec sa langue qui n'est pas la mienne et qui curieusement peut utiliser les mêmes mots avec des sens, des résonances, des sensibilités et des imaginaires différents. Cette hospitalité est dérangeante ; mais est-il un autre chemin ?

Cette hospitalité me paraît donc la tâche urgente et difficile de nos jours. Elle devrait s'épanouir davantage entre chrétiens. Ce n'est sans doute pas le cas. Dans le mouvement du monde, les groupes sont tentés par des réflexes identitaires et communautaristes qui font naître bien des crispations. Sans parler des essais de restaurations nostalgiques. Cette hospitalité devrait s'épanouir aussi entre les hommes quel que soit leur statut vis-à-vis de la foi. Les chrétiens, on le voit, n'ont pas d'exemple à donner. Leur seule spécialité si j'ose dire, c'est la non-résignation au langage de sourds. Cette non-résignation à l'absence d'hospitalité langagière entre eux serait sans doute un signe valable qu'un dialogue plus large est possible. Ce n'est pas l'histoire qui est source d'espérance mais l'homme.

*

* *

J'en étais là de mes réflexions lorsque le petit livre de Geneviève de Gaulle Anthonioz m'est tombé entre les mains. *La traversée de la nuit* rapporte en peu de pages le récit des derniers mois de sa captivité à Ravensbruck.

On y trouve une science devenue folle. Il y a le professeur de l'université de Berlin, Gebhardt, qui a mutilé 75 jeunes femmes polonaises (la plus jeune a 14 ans). Prélèvements d'os et de muscles, – certaines l'ont subi six fois – contamination des blessures par la gangrène, le tétanos et streptocoques, le tout sans asepsie ni anesthésie. Les survivantes claudiquent dans le camp.

Il y a aussi Geneviève de Gaulle, enfermée dans une cellule du Bunker avec la prière impossible :

"*J'essaie de prier le* Notre Père, *le* Je vous salue Marie, *des fragments de psaumes. Du fond de l'abîme, moi aussi j'appelle Dieu comme l'ont fait tant d'autres. J'essaie de me remettre à la miséricorde du Père, de m'unir à l'agonie de Jésus au Jardin des Oliviers. Ce n'est même pas un silence qui me répond mais la misérable rumeur de ma détresse*" (p. 13).

Ensemble nous crions comme le Crucifié "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" Elle ajoute :

"*À aucun prix je ne voulais me séparer dans ma prière des plus misérables, celles qui volaient le pain, nous battaient pour la distribution de soupe [...] Je devais partager leur humiliation comme la fraternité et le pain.*" (p. 19).

Une autre détenue, Anna, Témoin de Jéhovah, est chargée de lui apporter sa nourriture. Elle lui apporte aussi ses chaussettes à repriser. Geneviève de Gaulle a l'idée de broder avec un peu de fil, un morceau de chiffon, un mouchoir pour Noël. Il n'est pas sûr qu'Anna dont le groupe récuse l'image de la Croix ait apprécié l'image religieuse esquissée sur l'étoffe. Aucune parole d'elle n'est rapportée.

Pour Noël, Anna reçut son présent en silence. Pour Noël, à propos de quoi Geneviève de Gaulle écrit : "*Il est né pour la plus misérable d'entre nous et aussi pour le plus cruel des SS, pour Ruth que j'ai vu trancher la gorge d'une détenue avec sa bêche*" (p. 30).

Quelque temps après, Paris libéré, Geneviève quitte le camp. En partant elle se retourne et elle voit dans le couloir Anna : Anna "*a dans la main le petit mouchoir et l'agite discrètement pour me dire au revoir*" (p. 58). Si le signe n'est pas vu, il n'existe pas. Il n'est qu'un geste.

"Il n'y a pas d'inconnaissable mais seulement de l'inconnu". La science donnera le dernier mot de tout. Tel est le langage du scientisme. À cause du petit mouchoir agité, langage sans mot entre des personnes privées de leur nom personnel, de leur humanité comme du reste, signe d'humanité malgré tout, nous ne pouvons désespérer de l'être humain, ni du croyant, ni du scientifique, ni d'aucun. À cause de ce signe. À cause de cette parole sans mot. Puissance du signe.

Peut-être nous sera-t-il donné de comprendre que l'espérance vraie des chrétiens, espérance en Dieu, n'est pas séparée de l'espérance en l'homme et qu'une espérance en l'homme peut dépasser dans la réalité ce que les mots limitent. Espérer c'est, dit l'Écriture, tenir ce qui n'est pas évident. Peut-être nous sera-t-il donné de comprendre que l'œuvre des Églises, c'est d'aider l'homme pour qu'il soit capable de voir les signes de Dieu. À cause de ce chiffon, de ce mouchoir agité en silence, il me semble que, sans doute il est peut-être fou de consacrer sa vie à l'homme aimé de Dieu. Fou, oui. Mais aussi que la folie et la faiblesse de Dieu sont plus sages et plus fortes que la sagesse et la force trop courtes qui nous montent spontanément au cœur.

"*Elle tient dans sa main le petit mouchoir et l'agite discrètement*", pour nous aussi.

Pierre JAY

Prêtre de Saint-Sulpice, Clermont-Ferrand

Gérard GUIÈZE

Le christianisme et la science

L'ouvrage de Marcel Gauchet *Le désenchantement du monde* (Gallimard, 1985) est instructif sur la question du christianisme et la science ; il a d'ailleurs fourni à ce colloque l'un de ses points d'interrogation. Ainsi, à défaut d'en fournir le fondement, M. Gauchet propose d'assigner aux rapports entre le christianisme et la science une *origine* possible. Il y eut, selon l'auteur, le monde des religions primitives qui a précédé l'apparition du monothéisme. Ces religions ont cru à une autorité extérieure et absolue, donnant aux sociétés la plupart des règles de leur fonctionnement. Ainsi les mythes furent les récits des origines du monde, définissant un ordre immuable sous la dépendance et la présence des dieux. Ce monde a donc vécu sous la règle de l'hétéronomie, de l'autorité extérieure, et de l'extériorité de son fondement.

Puis survint un deuxième âge de la religion, introduit par le christianisme. Ce fut l'avènement du monothéisme, qui va introduire dans la religion un rapport nouveau entre l'homme et Dieu. Les religions primitives étaient centrées sur l'origine des forces qui organisent l'univers, et la dépendance envers un passé mythique. Le christianisme, lui, va présenter un Dieu qui s'incarne dans l'histoire. Le temps des hommes se détache du passé, en raison à la fois du passage terrestre de Dieu, et de l'annonce d'un salut à venir. Le Dieu chrétien, en revanche, n'est plus présent partout dans le monde, il devient l'objet d'une *quête.* Il est présence-absence, s'étant retiré du monde visible. Les

hommes vont alors habiter un monde à interpréter à suivre “à la trace”, le sens n’étant plus donné, mais seulement accessible par une relation intérieure : la foi. Dieu s’offre à l’interprétation : plusieurs sont possibles, y compris le refus de tout dogme ; les hommes deviennent libres vis-à-vis de Dieu – cette religion fondant même la possibilité d’un athéisme.

Par suite, pour Marcel Gauchet, le partage de la raison et de la foi s’inscrit dans le passage de l’hétéronomie à l’autonomie, dans la distinction du sacré et du profane, dans une logique de la transcendance divine et, enfin, dans la division entre le sujet de connaissance et l’objet de connaissance. Dieu s’étant retiré du monde, la divinité n’étant plus présente dans l’être, l’homme est renvoyé à ses propres facultés de connaissance, devant un monde désormais *muet*. Avec le christianisme, l’humanité est passée de la représentation de dieux immanents au monde à l’idée d’une *dualité* entre un sujet connaissant et une réalité nue. Ce serait donc la transcendance de Dieu qui, selon M. Gauchet, fonderait l’autonomie de la raison humaine – c’est dire que, pour qu’un monde soit intelligible, il fallait d’abord qu’il devienne indépendant de Dieu. Il fallait pouvoir passer de la *réception* à la *compréhension*. L’être est à penser. D’ailleurs on ne mêlera plus le naturel et le surnaturel ; on ne cherchera plus Dieu dans les choses, mais leurs lois. L’ordre du monde va rentrer dans le champ de sa suffisance rationnelle. Un univers scientifique est désormais possible : le monde n’est plus religieux. Une *nouvelle culture* va comprendre la nature comme n’étant pas *pour* l’homme, mais bien comme étant *devant* lui : extérieure et susceptible d’être connue.

I

La désacralisation de l’idée de nature et la désincarnation de la matière

Le christianisme a rencontré le problème suivant en permanence : comment penser ensemble la religion et la connaissance ? Comment, en effet, mettre ensemble *deux sources de vérité*, de connaissance, indépendantes : la vérité religieuse déposée dans l’Écriture et la Révélation d’une part, et les résultats de la pensée rationnelle d’autre part ?

La nature selon l'ordre des raisons

Autrement dit, la Révélation et la raison, la religion et la connaissance philosophique et scientifique, l'autorité et la pensée autonome, ne sont-elles pas les expressions d'un dualisme sans unité possible ? Tout semble se passer comme si le rapport entre religion et science pouvait constituer un modèle permettant de distinguer entre le compréhensible et l'incompréhensible, le pensable et l'impensable. Ainsi le rapport entre le christianisme et la science permet de délimiter une véritable *grille herméneutique* (au sens classique d'une interprétation fondée sur une distinction). Ce rapport, cette tension même entre religion et science permet d'envisager le monde, la nature, l'être humain, la vie par l'intermédiaire d'une division en deux champs qui se donnent à penser. Ainsi Descartes et Newton, dès le XVIIe siècle, vont s'interroger pour savoir comment interpréter la science nouvelle dans le cadre de l'idée de Dieu. À la même époque, le christianisme se demandera s'il peut ou non bénéficier des conquêtes de la science. Et, pour revenir à Descartes, nous savons bien qu'il hérite de l'idée de Dieu comme provenant de la théologie chrétienne, à savoir celle d'un être parfait, infini, éternel, omniscient et tout-puissant créateur aussi de toute existence et source de toute vérité.

En somme, il n'est plus question, semble-t-il, de graviter autour de la volonté divine. La raison devient, par elle-même, source de vérité et prend le relais pour mettre un ordre intelligible dans la diversité des phénomènes, puisque l'ordre des choses n'est plus prescrit mais peut être compris selon un *ordre des raisons*. On inaugure, par là-même, l'intelligibilité par la rationalité, contre les gardiens d'une culture théologique pour laquelle la séparation des pouvoirs entre science et religion n'avait aucune validité. Cette culture posait en principe que la science ne pouvait se donner raison seule puisqu'il ne saurait y avoir de vérité séparée. C'est bien là l'enjeu du procès de Galilée, qui ne fut nullement de nature scientifique.

C'est donc bien parce que le christianisme définit la nature comme une *œuvre*, celle d'un Créateur, qu'elle dépend de lui quant à son origine et quant à sa fin. On pourrait, à la limite, énoncer que l'idée même de nature n'est pas une idée chrétienne. Par suite, toute une épistémologie sera nécessaire pour que la science prenne en charge cette nature devenue objet de connaissance possible. Désormais, les phénomènes vont être ramenés à des *causes* et non plus à des *signes*.

La nature qui les contient perd son âme puisqu'elle n'est plus que combinaison de matière et de mouvement – c'est en tout cas la condition première pour qu'elle puisse être comprise en raison.

Nous rencontrons donc bien le principe affirmé au début de cet essai : celui d'une relation essentielle entre *la transcendance de Dieu et la désincarnation de la matière*. Le concept de nature comme constituée par des lois d'après des principes mécaniques consacre le retrait de Dieu. La nature est bien *désacralisée* lorsqu'elle est réduite à son intelligibilité scientifique. Sa vérité n'est plus d'ordre philologique, déposée dans les livres. On déchiffre désormais la nature par sa dénaturation, par sa *nudité*.

Une désorientation ontologique

Une autre conséquence s'ensuit, inédite, que l'on peut nommer *désorientation ontologique*. La science, et ses hypothèses mécanistes, ne sera pourtant pas aussi positiviste qu'on le dit souvent. Certes, une nouvelle conception scientifique de la nature va former le contenu de la grande révolution scientifique du XVIIe et du XVIIIe siècle : ce nouveau monde sera pensé comme un univers unifié par ses lois et l'unité ontologique de celui-ci sera posée par l'épistémologie nouvelle ; mais, à cette *nouvelle théorie de la connaissance* va s'adjoindre une *nouvelle théorie de l'être*. Par exemple, toutes les causes formelles et finales disparaîtront comme modes d'explication de la science nouvelle. Seules seront retenues les causes efficientes et les causes matérielles. Galilée, à sa façon, déclarera que le livre de la nature n'est plus celui des traces, des images de Dieu, des signes de sa gloire révélant le sens de la création, mais qu'il est écrit "en langage mathématique", que le livre de la nature ne raconte que... l'histoire de la raison.

Désormais, l'être a une structure mathématique, une texture corpusculaire, il est conçu comme étant composé de quatre éléments fondamentaux, comme l'établit si bien Alexandre Koyré dans ses *Études newtoniennes*[1] :

- la matière, c'est-à-dire un nombre infini de particules,
- le mouvement qui les met en relation,

1. Paris, Gallimard, 1968.

- l'espace qui est vide, infini et homogène – et où s'accomplit le mouvement,
- l'attraction qui est, pour Newton, la syntaxe du livre.

En somme, nous passons d'un ancien monde *plein* à un nouveau monde *vide* sur le plan ontologique. Et pourtant, quelque chose déconcerte l'esprit scientifique : il ne parvient pas à la compréhension du "comment". Certes les corps physiques s'attirent les uns les autres, agissent les uns sur les autres, mais comment donc arrivent-ils à accomplir cette action, à franchir le vide qui les sépare ? Nous devinons déjà que la pensée scientifique de Newton contiendra bien davantage qu'une pure philosophie mathématique de la nature ! À commencer par une intuition des limites d'une interprétation purement mécanique de cette nature. Ainsi la science réussirait assez bien à exclure l'infra-rationalité du hasard mais elle interrogerait tout aussi bien la supra-rationalité de l'idée d'action à distance contenue dans la loi d'attraction.

Nous allons comprendre que la science newtonienne est liée à une métaphysique théiste, non pas bien entendue dans sa structure formelle mais dans une *croyance raisonnable*, en la présence active d'un Dieu qui fournirait à la machine du monde sa puissance dynamique. La cosmologie de Newton semble ne pas pouvoir en effet se passer de l'intervention d'un Dieu créateur ! Leibniz soulignera de façon décisive cette problématique dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de 1703, en affirmant avec sévérité que l'attraction newtonienne est une qualité occulte, un miracle permanent !

Mais pour mieux rencontrer le problème du christianisme dans son rapport à la connaissance scientifique à une époque donnée, choisie pour sa valeur à la fois *symbolique, exemplaire,* et *épistémologique*, nous préférons commenter la célèbre correspondance entre Newton et Bentley à partir de 1692[2]. Le père Bentley adresse une série de questions à Newton car il doit inaugurer une série de conférences-sermons consacrées à la défense de la religion chrétienne. Il se demande, à la suite du philosophe chrétien Robert Boyle, si la science mécanique conduit directement au matérialisme et à l'athéisme. Il en appelle à Newton qui répond en ces termes : "Les mouvements que les planètes ont, ne peuvent pas provenir d'une cause naturelle seulement, mais leur ont

---

2. Pour cette analyse nous nous appuyons sur l'ouvrage de A. Koyré, *op. cit.* p. 245 ss.

été imprimés par un Agent intelligent". Et plus loin : "Il est besoin du pouvoir divin... la gravité pourrait bien mettre les planètes en mouvement mais, sans le pouvoir divin, elle ne pourrait jamais les mettre dans un mouvement circulaire tel que celui qu'elles ont autour du soleil. Par conséquent, pour cette raison, ainsi que pour d'autres, je suis obligé d'attribuer la formation du système du monde à un Agent intelligent" (*Lettres* II).

Pour le christianisme, cette correspondance montre bien que l'athéisme ne peut se réclamer de la structure scientifique du monde. Il semble alors possible pour Bentley de conserver l'idée d'une démonstration possible de l'existence de Dieu à partir de la structure du système solaire puisque, de l'aveu même de Newton, on ne peut faire l'économie des actions surnaturelles de Dieu car il y aurait des opérations impossibles dans l'ordre de la nature (par exemple : conférer le mouvement à un corps au repos ou changer la direction d'un corps en mouvement). En fait, le problème se poserait lorsqu'il s'agirait de *produire* quelque chose de nouveau : la science n'expliquerait que les modifications secondes du mouvement, pas les modifications essentielles. Elle n'atteindrait que *ce qui est déjà là* ! Reste entier le miracle de la création, de la production de l'Agent et de son œuvre.

Pour finir, la frontière entre le croyable et l'incroyable, au XVII[e] siècle, passe par le rapport science et religion : *toute une épistémologie et toute une ontologie* marquent ici un partage :

- à l'intérieur de la pensée, à cause de l'impossibilité d'une déduction totale des phénomènes de la seule idée de nature et de monde. On ne peut déduire l'être en sa totalité.

- un partage qui dessine aussi une limite interne, un impensé que la science veut transformer en hypothèse et que la religion veut saisir à la fois comme objet et comme occasion.

Un mécanisme parfait bannirait Dieu de l'univers puisque tout ne dériverait alors que de la nature des choses. Le monde relèverait de la nécessité et non plus de la volonté divine. Mais alors, comment sauver l'idée de création ? Par l'idée d'un Dieu rationnel. Dieu ne pourrait rendre pensable la science si l'on n'oppose pas la matière et l'esprit. La matière peut faire place à l'esprit : il faut les distinguer, non les opposer.

II

D'une science de la nature à une théorie de la connaissance ou : de la matière à l'esprit

La science de la nature va permettre aussi à l'esprit de *prendre conscience de soi*. Ainsi l'autonomie de l'idée de nature entraîne l'autonomie de la raison. La science, nous l'avons vu, fit de l'idée de Dieu une idée non religieuse en lui conférant un sens dans le champ du savoir. Elle fonda l'idée d'un univers infini dans lequel la matière se meut sans fin et selon les lois nécessaires. Le monde n'étant pas livré à la contingence, nous avons à connaître sa nécessité et la série de ses causes. Mais si l'on tient cette règle jusqu'au bout on tombe dans la régression à l'infini des causes – chaque cause appelant elle-même sa propre cause, et ainsi à l'infini. Or l'idée de Dieu offre une solution à ce problème : elle représente une nécessité de la pensée puisqu'elle rend pensable la série causale en l'achevant par l'idée d'une *cause première* (cause de qui la suit, sans être causée elle-même). Dieu offre le principe d'une cause de soi. La raison élève donc ici Dieu au rang d'un principe fondateur, d'une essence qui enveloppe son existence. On lui attribue une vérité rationnelle, autre que religieuse mais intelligible. En somme, lorsqu'on démontre Dieu, il n'est plus religieux, il relève d'une théorie de la connaissance et répond à une *épreuve de la raison* et non plus à un *mystère de l'être.*

Le savoir et la foi restent bien séparés ; la raison n'est pas au service de la révélation. Mais, en même temps qu'une science de la nature, se développe, dans le contexte que nous étudions, une théorie de la connaissance :

- qui énonce des principes premiers pour poser l'originaire à travers l'idée d'une cause première.

- qui voudra exclure toute forme d'incertitude en identifiant, par la suite, déterminisme et certitude scientifique.

On peut rappeler à ce sujet la célèbre formule de Laplace : “une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation des êtres qui la composent... embrasserait dans la même formule, le mouvement des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome. Rien ne serait incertain pour

elle et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux" [3]. Une idée tout à fait semblable se rencontre chez Claude Bernard : "J'avoue que je ne comprends pas pourquoi on appelle "loi" les résultats que l'on peut tirer de la statistique car la loi scientifique, selon moi, ne peut être fondée que sur la certitude et un déterminisme absolus, non sur une probabilité". Nous sommes bien renvoyés ici à la problématique d'une théorie de la connaissance, à une véritable *philosophie de l'esprit*, et non plus seulement à une philosophie de la nature[4].

III

L'irréductibilité de la foi à la raison

Nous nous proposons, dans cette dernière partie, de commenter le début du Mémorial fragment 913 dans *Les Pensées* de Blaise Pascal : "Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants. Dieu de Jésus-Christ".

Nous avons voulu montrer comment, à une époque choisie de l'histoire des sciences, le christianisme fut en débat permanent avec la rationalité scientifique, par l'idée de Dieu, du monde, de création, de cause, disons : *à travers les épreuves de la raison humaine dans la connaissance*. La science, là, n'a pas rejeté l'idée de Dieu ; elle l'a même affirmée historiquement comme un principe de raison et d'unité de l'univers, à la fois dans l'ordre de l'être et dans l'ordre du connaître.

Toutefois, l'*Apologie de la religion chrétienne*, dont les fragments sont rassemblés dans les *Pensées*, va établir que le Dieu des philosophes et des savants est une figure non-religieuse de Dieu. Certes, l'idée de Dieu a pu prendre sens dans le champ du savoir mais c'est un Dieu tout autre qu'un sujet de foi. Il s'agirait d'un Dieu non divin, étranger à l'expérience religieuse. Un être ou un concept ; un Dieu de pure raison. Or la foi chrétienne n'est pas une aventure de la raison, de la rationalité,

---

3. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, chapitre I.
4. Les relations d'incertitudes que Heisenberg établira plus tard en microphysique permettront pourtant d'énoncer un *principe d'indétermination*. De même, le phénomène de la lumière pouvant à la fois se présenter sous une forme discontinue corpusculaire et sous une forme continue ondulatoire exigera de nouveaux concepts spéculatifs. Il faudra désormais tenir compte d'un principe de *variation*. Or la notion même de probabilité, nouvellement enrichie, désigne-t-elle une propriété de l'être – une philosophie de la nature, ou une modalité de la connaissance, une insuffisance du connaître – une philosophie de l'esprit ?

même s'il est bien établi, qu'elle n'est pas irrationnelle – à l'inverse de ce que sont la simple crédulité ou la superstition. Ainsi, pour Pascal, on ne peut "atteindre" Dieu comme on "atteint" un principe, c'est-à-dire à partir d'une construction de la raison. Dieu n'est pas à relier à la raison à l'œuvre.

Pascal écrit : "Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui s'arrêtent dans la nature... par là tombent ou dans l'athéisme ou dans la déisme qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre également" (*Pensées*, Lafuma 449). Autrement dit, la foi n'est pas une démission de la raison mais une critique de son *orgueil* : la raison voudrait bien, en effet, que tout soit *en* elle ou *contre* elle.

Dans une telle démarche, l'essence de la religion se comprend dans la relation à Dieu en tant qu'il est transcendance, non pas en tant qu'il *contredit* la raison mais en tant qu'il la *déborde*. Un rapport à Dieu ne peut donc être religieux que si Dieu est un Dieu *caché*, une présence-absence, qui est davantage affaire d'*intériorité que de raison, qui soulève moins la question d'une preuve* que celle d'un *sens*. Dieu ne garantit pas son existence ; par conséquent, la foi doit s'en remettre à d'autres principes de fondation qu'aux principes de la raison : à l'incarnation de Dieu, à la révélation, à des témoins (apôtres, prophètes, Églises...).

C'est dire que la foi chrétienne ne peut pas être simplement *construite*, il faut qu'il y ait en elle quelque chose *d'offert, de donné*. Des médiations sont nécessaires à sa venue. Certes, le croyant a bien besoin de raisons mais la religion nécessite une révélation. Ici, Dieu ne symbolise plus la cause première et n'est plus inscrit dans une théorie de la connaissance. Le religieux s'annonce ici par une démarche qui pose que quelque chose me dépasse, qui a un sens et une valeur. Dieu est cet être qui demande à être rencontré ; Il est celui qui s'annonce à la fois dans sa proximité et sa distance. Le Dieu des chrétiens n'est plus l'affaire d'une conscience de soi de la raison scientifique et philosophique mais d'une herméneutique fondée sur les Écritures :

- l'Ancien Testament qui est *annonce* en figure de la personne de Jésus-Christ. Une figure qui fait signe ;

- le Nouveau Testament qui est Parole, c'est-à-dire l'œuvre de Celui qui prononce.

Avec Pascal s'est donc opéré un véritable *déplacement* de la pensée, opposant le Dieu de Jésus-Christ au Dieu des savants et des philosophes. La science a compris Dieu à partir des exigences de la raison et de la connaissance ; Or le christianisme présente cette singularité de la venue de Dieu dans l'Histoire par son incarnation – ce qui enlève au divin l'attribut traditionnel d'une puissance. Pascal a présenté, à ce sujet, une logique de la découverte religieuse tout autre que la logique de la découverte scientifique. D'ailleurs, pour lui, la science ne peut être *réponse* puisque le monde qu'elle connaît est un monde infini qui déborde nos représentations. Par suite, la science ne saurait servir nos certitudes – bien au contraire, elle ne peut qu'accroître nos doutes.

Gérard GUIÈZE
Professeur de philosophie à Clermont-Ferrand

Christian DUQUOC

Le christianisme et l'invention de la personne

René Rémond vient de publier un ouvrage lucide : *Le christianisme en accusation* (Paris, DDB, 2000). L'ouvrage est le résultat d'un entretien mené par Marc Leboucher. Celui-ci rapporte les griefs que nos contemporains adressent au christianisme. La mise en accusation, spécialement perceptible dans les médias, témoigne d'un contentieux fort large. Je ne retiens, à titre d'introduction à mon intervention, que ce qui touche au sujet à traiter : "le christianisme, l'invention de la personne".

À lire les griefs, on peut résumer ainsi le sentiment dominant : nos contemporains perçoivent dans le christianisme une entreprise d'oppression et d'aliénation. Les formes en ont été multiples au cours de l'histoire. La conversion récente de l'Église aux Droits de l'homme ne saurait effacer son opposition constante à la liberté, qu'elle fût celle du savoir, de la politique et plus radicalement de la morale. Bref, le désir de l'individu est jugé pervers dès qu'il ne s'accorde pas aux impératifs du christianisme qui détient la vérité sur le destin du sujet humain et le sens de l'histoire. Dans ce cadre, la personne, telle que l'entendent les modernes – une singularité individuelle dont le cœur est la liberté et dont le droit à la reconnaissance est primordial – ne jouit que d'une place rhétorique. Les discours doctrinaux sur la dignité de la personne sont démentis par une pratique qui se méfie de la

liberté et de la tolérance. La personne est un objet de louange, elle n'est pas un sujet de respect.

À un moment de l'entretien avec M. Leboucher, R. Rémond exprime son étonnement devant l'effondrement actuel du christianisme et les accusations qu'il subit : cette agression lui semble aussi énigmatique que l'indifférence à laquelle le vouent les jeunes. Y a-t-il malentendu ? Et si oui, il est nécessaire de reconsidérer les motifs de l'accusation en élucidant la place de la personne comme sujet imprescriptible de droit sous l'horizon de la Bible. Parler de l'invention de la personne sous la pression d'une opinion majoritaire sceptique ou contestataire est une entreprise risquée.

Par méthode, j'explorerai la seule évolution du christianisme dans le cadre d'une discipline, la théologie. L'apport externe sera minimal. Ceci justifie le chemin que je suivrai : après une remarque préliminaire sur les antécédents du christianisme au sujet de la notion de personne, j'indiquerai trois lieux d'une invention originale :

1 – La parole prescriptive

2 – L'incarnation du Verbe

3 – Dieu comme communion différenciée.

Une remarque préliminaire

La notion de personne, comme le remarque M. Meslin dans son article du livre collectif édité par R. Rémond, *Les grandes inventions du christianisme* (Paris, Bayard, 1999, p.71 à 97), a des antécédents dans la philosophie et la tragédie grecques, elle a également un point d'ancrage non négligeable dans le droit romain. Je note seulement que ces deux antécédents sont de la plus haute importance pour le jeu de réciprocité qui se déroula dans les premiers siècles chrétiens entre la civilisation gréco-romaine et la foi chrétienne. Un élément radical de différence s'imposa : les sociétés antiques étaient inégalitaires, non seulement de fait comme le sont souvent les nôtres, mais de droit. L'effort entrepris par la raison grecque pour l'établissement du sujet, la reconnaissance de la liberté, l'élucidation de la destinée, l'élaboration de l'éthique ne conduisit pas à sa conséquence potentielle : la dignité de l'individu comme sujet égal en droit et donc comme virtuellement frère de tout être humain quel que fût son statut social ou son origine.

Le droit romain s'est limité à définir des statuts en fonction des rôles et des places dans la société, il n'a pas élaboré un droit fondamental de l'être humain qui puisse interroger les pratiques sociales et politiques. L'ordre cosmique et l'ordre civil restèrent les critères décisifs de l'attribution des droits ou des convenances éthiques. Par son affirmation d'une identique origine de tout individu humain, homme ou femme, comme image de Dieu, la foi biblique introduisit une césure : la fraternité universelle est la conséquence de la volonté du Dieu créateur. La société peut être dès lors pensée comme égalitaire, même si elle ne l'est que virtuellement, en espérance. Il faut donc analyser cette césure. Les trois éléments évoqués plus haut favoriseront cette élucidation, du moins je l'espère.

I

La parole prescriptive

Je mettrai en lien deux prescriptions et une interprétation.

• *d'abord* la plus ancienne dans le récit biblique (Gn 2, 17) : un interdit dont le sens demeure en suspens : "tu ne mangeras pas du fruit de l'arbre du milieu du jardin". Tous les fruits sont disponibles, sauf un. Adam ne saurait exister qualitativement que si son action s'inscrit dans cet espace apparemment restreint. La prédiction : "tu mourras" rappelle cette limite qui est en même temps la garantie de sa vérité humaine : être un partenaire fiable, un homme de parole.

• *ensuite* un interdit au sens précis : "tu ne tueras pas" (Ex 20, 13). La vie du prochain n'est pas à disposition, pas plus que le fruit singulier ne l'était dans le récit de la Genèse. Ainsi quelqu'un se dresse face à un autre par la prescription : l'énonciateur suppose que l'autre l'entende et que cet autre ait la maîtrise de son désir, c'est-à-dire qu'il juge que le désir du prescripteur ne l'aliène pas, mais le reconnaisse.

• *une interprétation :* Ezéchiel (18) remarque que la mort ne concerne que le responsable d'une transgression, non pas le membre d'une collectivité. Il opère une césure entre le destin futur de l'individu et celui de la communauté : l'individu n'est pas radicalement inclus en elle puisqu'il est sujet à jugement et sanction indépendamment d'elle. Il répond de lui-même sans médiation : il est un "je" qui se tient en

soi-même, il n'est pas un "nous", il ne peut se cacher derrière la majesté de l'Élection ou de l'Alliance, il est singulier, et c'est comme être singulier qu'il répond au "je" prescriptif. Les propos de Jérémie sur la vanité du temple (7, 1-16) pour le destin de l'individu et ceux de Jean Baptiste : "Dieu peut susciter avec des pierres des enfants à Abraham" (Lc 3, 8) vont dans le même sens.

Ces notations bibliques, en raison de l'écart détecté entre le devenir de la communauté dont l'Élection et l'Alliance sont les symboles, et la destinée de l'individu dépendant de sa responsabilité, soulignent que Dieu, en créant l'homme comme image de lui-même, l'a constitué, en tant qu'auditeur potentiel de sa parole, comme un "tu" face à son propre "je", capable de répondre de ses actes.

II

L'incarnation du Verbe

La Parole de Dieu ne demeure pas à distance, elle n'est pas l'apanage d'un sujet surplombant l'histoire, intouché par elle. Selon Jean, le Verbe se fait l'un d'entre nous, il n'est plus seulement l'écho de l'énonciateur originaire par de multiples médiations prophétiques, sacerdotales et législatives, il est désormais impliqué dans notre histoire et affecté par elle. Tellement affecté qu'il achèvera son existence comme sujet d'une passion, d'une condamnation et d'une exécution, apparemment abandonné par celui dont il est le représentant. Jésus, forme humaine du Verbe, est le répondant d'une vocation qui interroge Israël et l'humanité.

Th. Monod fit remarquer que si l'on vivait les Béatitudes, il n'existerait ni violence, ni injustice dans notre monde. Ce serait la paix. Il ajoutait : on objectera que l'Évangile a échoué puisque manifestement la violence demeure victorieuse. Mais répondait-il : on ne peut accuser le christianisme de faillite, il n'a pas encore été essayé. On pourrait ajouter : celui qui l'a véritablement essayé en a subi les conséquences tragiques : la singularité de son choix est apparue intolérable, plus subversive pour l'équilibre social et religieux que l'impiété ou la corruption.

Aussi, selon les récits évangéliques, la question latente et souvent manifeste portait-elle sur l'identité du Nazaréen : "Qui es-tu ? Que

dis-tu de toi-même ?" C'est la personne de Jésus qui était objet de controverses et de conflits, son action brouillant les classifications établies. La prétention du Jésus johannique : "Qui me convaincra de péché ?" ne fut pas la moindre forme de brouillage. On se heurta à quelqu'un, non à une doctrine nouvelle, on le constata par les accusations portées contre lui : ses adversaires peinèrent à les formuler objectivement.

Cette singularité trouve sa réalisation suprême dans la résurrection : la mort n'a pas englouti ce Jésus qui, désormais se joue de l'espace et du temps et se présente à ses disciples selon la plus extrême liberté. Finalement ce sujet étrange confessé Christ se retire de la scène comme s'il soupçonnait que la fascination de sa puissance et de sa fantaisie de manifestation ne conduisent ses disciples à abdiquer leur liberté et à atténuer leur responsabilité : ils sont constitués témoins et agiront librement dans l'absence du sujet qui les a poussés à affronter le monde et à imaginer un autre avenir.

Qui est donc ce sujet qui peut subir passion, condamnation et exécution sans s'effondrer définitivement dans la mort ? Qui est ce sujet qui entretient un lien original avec le Dieu d'Israël au point de lui parler comme un fils à son père et de soutenir que "le Père et lui ne font qu'un" (Jn 10, 30) ? Les communautés chrétiennes discutèrent âprement de cette identité. Leurs discussions, sous la pression récurrente d'une brisure de leur unité, les poussèrent à penser que la vie de leur Dieu n'était pas étrangère à la singularité du personnage désormais reconnu leur Seigneur, Jésus.

III

Dieu, une communion différenciée

Je note que dans les débats sur Dieu, sous l'horizon de l'agnosticisme contemporain, la figure chrétienne de Dieu, résumée par le terme reçu : "Trinité", est quasi inexistante. Le Dieu dont il est question dans les discussions contemporaines est toujours le Dieu nécessaire ou inutile à l'explication de l'Univers. Or, dans la recherche qui nous occupe sur l'invention de la personne, ce n'est pas ce Dieu qui opère, mais celui qui supporte un lien spécifique avec Jésus de Nazareth que le Nouveau Testament affirme être son envoyé. Ce lien en effet affecte Dieu de telle manière que la question de l'intelligence de son unité s'est posée au sein des premières communautés chrétiennes.

Je présente ici une vue schématique de l'émergence de cette question avant de préciser le sens d'une appréhension inédite de Dieu.

L'émergence de la question

Sur la base de sa Résurrection, les communautés chrétiennes – les épîtres de Paul en sont témoins –, qualifièrent Jésus du titre de Seigneur et le confessèrent Christ, c'est-à-dire Messie. Le Nazaréen, de par sa victoire sur la mort, prenait une dimension qui faisait de lui non seulement le Messie attendu, mais le possesseur délégué du pouvoir divin sur le monde et l'histoire. Le titre de Seigneur lui reconnaissait la légitimité de cette fonction divine. De plus, l'intimité avec Dieu qu'avait manifestée Jésus en le nommant son Père, fut sanctionnée par sa désignation de Fils et par sa capacité à donner l'Esprit en vue de se susciter des frères et ainsi de faire des humains des fils de son Dieu.

L'articulation entre le vocabulaire du Règne et celui de l'intimité, malgré l'humilité de sa condition terrestre, convainquit que ce Jésus n'entrait pas dans le seul cas du prophétisme, il supportait un rapport à Dieu si original que l'appréhension du Dieu d'Israël n'en demeurait pas inaffectée. Des débats et des conflits se déroulèrent dans l'Église pendant près de trois siècles autour de la question : attribuer au Ressuscité des honneurs et un pouvoir divins, n'est-ce pas l'incorporer à la sphère divine, sous un mode original ? Comment cette démarche est-elle compatible avec la foi jamais reniée à l'unicité du Dieu d'Israël ? Il fallait donc concilier la pratique liturgique qui situait Jésus au-delà de la fonction prophétique et l'insérait dans la sphère divine et l'affirmation biblique : Dieu est unique. Comment imaginer que Yahweh puisse avoir un fils en un sens non métaphorique ?

Deux lignes principales d'interprétation se dégagèrent : l'une de compromis, appelée le modalisme ; l'autre radicale qui, malgré des oppositions fortes, voulait intégrer Jésus comme Fils à la vie même de Dieu. Les deux lignes partaient du principe que Dieu était bien devenu “l'un de nous” en Jésus et qu'il s'était manifesté dans cette venue comme “Fils” ou comme “Logos”.

- La première voie est une forme relativement sophistiquée d'une harmonie entre l'intransigeance de son unicité et le devenir humain de Dieu. Pour faire bref, selon cette option, ce devenir humain de Dieu se matérialisa scripturairement dans l'usage d'une triple image pour

signifier son action en même temps que son emprise : Père comme initiateur du mouvement, Fils comme récepteur et comme modèle, Esprit comme énergie partagée pour accomplir le retour filial de tous les humains à leur créateur, après leur libération de la perdition. Ce devenir humain n'affecte en rien la réalité de Dieu : les images ne cernent que son action pour nous. Dieu demeure inconnu en lui-même aux créatures qu'il suscite comme fils en signifiant son souci et sa bienveillance dans l'agir de Jésus et le don de l'esprit. Ce devenir humain de Dieu ne concerne que les humains : ils y perçoivent l'extraordinaire amour de Dieu à leur égard, mais ils ne savent rien de sa vie, il reste le Tout-Autre, indicible. Cette voie d'interprétation est encore celle de nombreuses théologies. Elle écarte la question cruciale de la pluralité et de l'altérité en Dieu.

- La voie radicale est plus ardue : elle présuppose que ce qui advint dans le mouvement de la révélation porte sur la vie interne de Dieu. Ce présupposé conduit à penser que les noms majoritairement utilisés par le Nouveau Testament pour décrire le souci de Dieu à notre égard – il se manifeste comme Père et nous constitue fils en celui qu'il nomme son Fils bien-aimé et se donne comme Esprit pour que soit menée à bien cette relation originale et gracieuse –, désigne une réalité plurielle en Dieu puisque les trois noms forment des pôles distincts. Il fallut transférer au cœur de la vie divine la pluralité ordonnée ou hiérarchisée par les noms sans porter atteinte à la foi d'Israël en un Dieu unique. Cette voie radicale fut finalement adoptée et officialisée par les Conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381). Dieu ne jouit pas d'une existence solitaire, pure conscience de soi, il est pluriel, l'unique divinité étant la possession de trois instances distinctes : le Père, le Fils et l'Esprit. La divinité est la réalité échangée entre ces trois sujets : le Père la remettant au Fils dans le lien qu'assure entre eux l'Esprit, récepteur du même bien.

Pour user de termes plus modernes, disons que Dieu, d'après ces Conciles, se révèle comme échange, communion. Nulle des instances nommées ne s'agrippe à ce qu'elles possèdent ou reçoivent. Les théologiens du IV[e] siècle, notamment Basile de Césarée et Grégoire de Naziance, parleront d'elles comme de relations : leur être est signifié par sa tension vers l'autre. Aussi le Dieu de Jésus n'est-il pas étranger à l'altérité puisque celle-ci est le support de son mouvement d'échange. Une image inédite de Dieu se fit jour : elle fut blessante pour la raison obsédée par la supériorité de l'unité et ne percevant

dans la pluralité et l'altérité que dégradations ; elle fut choquante pour le monothéisme juif qui vit dans cette description de la vie intra-divine un ébranlement réel, bien que toujours nié, de sa foi première et une immixtion indue dans la vie indicible de Dieu ; elle fut plus tard rejetée comme impie par la foi islamique. L'intelligence du paradoxe de cette unité plurielle fut ardue : elle consacra le lien entre le sujet et la relation. Le terme personne utilisé ensuite par les théologiens fut radicalement transformé dans sa signification par son articulation à la relation et à l'altérité.

Que Dieu ne soit pas d'abord conscience de soi dans la contemplation de son infinie perfection, mais échange et communion sous l'horizon d'une donation différenciée symbolisée par la distinction des noms, conduisit à un réinvestissement original de vocables grecs et latins qui désignaient le sujet : *hypostasis, prosôpon, persona.* Non sans conflits et difficultés extrêmes, on finit par s'accorder pour désigner les trois instances sous une dénomination commune que je transcris en français : les trois personnes. Celles-ci, dans leur relation originale et non-interchangeable, forment la réalité une de Dieu. La personne désigne un nœud de relations, d'échanges et de communion dans une singularité inaliénable : le Père ne sera jamais le Fils ni l'Esprit.

Le sens d'une confession

Après des luttes mémorables, la foi de l'Église se condensa dans une formule simple et mystérieuse : Dieu est Père, Fils et Esprit, unique en sa nature et trois en ses personnes. On sait les problèmes posés par la transposition : *persona et prosôpon*, originairement liés à la désignation du masque que portaient les acteurs, puis signifiant le rôle, ne pouvaient sans purification évoquer la réalité commune aux trois instances confessées divines. Quant au terme *hypostasis*, souvent traduit pas *substantia*, il tendait à identifier les instances à l'être de Dieu de façon à faire oublier les relations réciproques qui fondaient leur différence. Saint Augustin pensa d'ailleurs que l'attribution du terme *hypostasis* aux instances confessées relevait d'une pure convention langagière. Peu à peu cependant, l'identification entre la personne et la relation sans porter atteinte à sa substantialité divine orienta la réflexion sur ce qui constitue la personne : son caractère à la fois inaliénable et relationnel. Saint Thomas définit la personne trinitaire

comme une relation subsistante. Je ne voudrais ici qu'en tirer les conséquences pour l'invention de la personne.

La personne est inaliénable. Ce caractère est désigné dans la théologie trinitaire par le fait que les détenteurs des noms, Père, Fils et Esprit, ne peuvent les échanger : la situation qu'ils évoquent dans le mouvement divin est incommunicable. Cette affirmation ne fut pas sans effet sur la façon de penser la personne humaine comme image de Dieu : elle est comme son modèle transcendant incommunicable ou inaliénable, elle est une singularité qui ne peut être objet de transaction, elle n'est pas universalisable au sens où elle pourrait être objectivée ou sacrifiée au bien commun de la société : elle demeure en césure, car le sacrifice au bien ou au mouvement de la société serait la programmation de son anéantissement. Il est inutile de développer les effets considérables philosophiquement et socialement de cette affirmation première de toute théologie trinitaire : les singularités du Père, du Fils et de l'Esprit sont non-interchangeables. La dignité ultime de la personne s'exprime en ce "pour-soi".

La personne est relationnelle : le "pour-soi" inaliénable ne tient dans la théologie trinitaire que du "pour-l'autre". En effet : le Père n'est Père que d'engendrer le Fils. S'il gardait lui-même la divinité qu'il détient, il cesserait d'être Père. Ce n'est point la possession de la divinité et son identité à la substance ou à la nature divine qui le constitue Père, mais la donation de son être divin. Il n'est donc inaliénable et incommunicable comme Père que dans la mesure où il se rapporte au récepteur de la donation, le Fils, lequel est constitué en son caractère inaliénable par cette donation même. Ainsi la relation fonde en quelque sorte leur caractère singulier, non transmissible, inaliénable. Leur "pour-soi" et leur "pour-autrui" s'identifient. S'il y eut tant de difficulté autour du cas de l'Esprit, c'est parce que ce nom n'est pas relationnel : le Père peut être dit "esprit" comme il est confessé "Dieu", il ne saurait être affirmé "Fils".

On ne saurait sous-estimer les effets juridiques et sociaux de cette option : la singularité de la personne exige le "pour-autrui" comme ce qui la constitue et non point comme ce qui la néantise.

Conclusion

L'invention de la personne, dans le cadre de la théologie trinitaire, revient à un double postulat : la personne est une singularité inaliénable, elle est relationnelle ou “pour-autrui”.

Cette double affirmation s'est heurtée historiquement à une double fragilité : l'impérialisme de la société, l'enfermement dans la singularité culturelle.

- L'impérialisme de la société : la forme ancienne en fut le projet chrétien d'assurer fraternité et communion par la médiation de la communauté ecclésiale, symbole de la foi christique. Ce projet se heurta à des résistances personnelles ou collectives qui en définitive s'appuyaient au moins inconsciemment sur le caractère inaliénable de la personne. Le projet communautaire parut plus nécessaire que le respect de ce caractère inaliénable : la réussite de la communauté ne permettait pas la licence qu'aurait entraîné la tolérance (Cf. Miguel Delibes, *L'hérétique*, Paris, Verdier, 2000). On voit poindre la violence et donc la contradiction avec le premier postulat.

La forme récente de ce déni en fut donnée par les utopies totalitaires. La volonté d'organiser une société parfaite sous la pression d'un avenir radieux conduisit à des politiques sacrificielles : le caractère inaliénable de la personne avait moins de poids que le futur fraternel et heureux, il résigna sa valeur au profit de la valeur ultime de la société jugée infiniment supérieure.

- L'enfermement dans la singularité culturelle : les formes en sont d'une part le repli sur sa culture, sa communauté, sa nation, son église à l'exclusion de tout autre, jugées menaçantes pour sa propre valeur ou sa réussite – l'universalité potentielle du “pour-autrui” ou du relationnel est effacée – ; d'autre part l'individualisme exacerbé qui affecte aujourd'hui les démocraties : il s'appuie sur une dénégation analogue, mais à effets d'indifférence plutôt que d'agressivité et d'inimitié.

Dans l'un et l'autre cas, la contradiction est portée à l'encontre de l'homme comme image du Dieu-Trinité. On pourrait soutenir que l'intérêt porté aux droits et devoirs des citoyens battent en brèche dans un monde laïc, non sans difficultés considérables, le double déni des postulats exprimant la dignité de la personne. Pour une grande

part, malgré les contradictions ecclésiastiques, ces droits et devoirs trouvent leur origine dans la façon chrétienne d'interpréter le Dieu de Jésus.

Christian DUQUOC, *o.p.*

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 92
email : <contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2001 :
France 170 FF (25,92 €)
Etranger 190 FF (28,97 €)

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 76 **2001/1**

Christophe ROUGE

Les Droits de l'Homme contre le christianisme : la question du pouvoir et de la personne

"J'en appelle à vous tous, sans discrimination et qui que vous soyez, qui vous rangez sous la bannière du Christ : tous unis dans les mêmes sentiments, conspirez à l'avènement de la paix. Montrez alors quel poids représente l'union de la foule des citoyens contre la tyrannie des puissants. Que chacun pareillement apporte ses conseils pour atteindre ce but. Puisse la concorde éternelle unir ceux que la nature a unis par des liens multiples, que le Christ a encore resserrés ! Que tous tendent ensemble leurs efforts, agissant ainsi sur un plan d'égalité pour le bonheur de tous."

Cette invitation d'Érasme de Rotterdam, le "Prince des Humanistes" pose le problème des rapports des Droits de l'Homme et du christianisme. Cette formule adressée "aux princes chrétiens", tirée de la *Complainte de la Paix*[1] de 1517, mêle le plan du pouvoir politique et religieux montrant la possibilité d'une liaison harmonieuse des deux, tout en

---

1. *Guerre et Paix dans la Pensée d'Érasme* (Anthologie), trad. J.-C.Margolin, Paris, Aubier, 1973.

s'inquiétant d'une dérive possible qui réduirait la personne humaine à quia du fait d'un pouvoir tyrannique.

Au nom du droit, les citoyens sont unis dans l'égalité, mais aussi dans la figure du Christ contre un pouvoir injuste. L'égalité des personnes, définie soit par les Droits de l'Homme soit par la Bible, conduit à une réflexion sur la nature du pouvoir : que serait le pouvoir sans la personne qui le sert ? Tous les conflits politiques et religieux naissent d'une réponse confuse à cette question. Il en va de même pour l'opposition entre les Droits de l'Homme et le christianisme.

Dans le cadre d'une telle confusion, les Droits de l'Homme et le christianisme ne peuvent que rentrer en concurrence et tenter vainement de se détruire. Chacun veut assurer seul le pouvoir politique pour défendre la personne humaine que chacun revendique comme fondement de son action, mais en mettant en place une structure hiérarchique inégalitaire qui l'écrase.

La mise en place du droit, c'est-à-dire l'inscription dans un cadre politique ne suffit pas à résoudre le rapport du pouvoir à la personne humaine, le christianisme y perd son sens et les Droits de l'Homme, leur efficacité, en privilégiant le pouvoir.

Pour recouvrer sens et efficacité la nature du pouvoir doit être comprise en une orientation différente qui rend justice à l'originalité du christianisme et des Droits de l'Homme, celle du service. Le pouvoir tire alors sa légitimité des actions réalisées pour le bien de tous, c'est-à-dire dans l'égalité et non sous un principe hiérarchique.

I

Histoire d'un renversement

Les Droits de l'Homme n'ont pas à proprement parler d'histoire. Il existe des périodes d'effervescence durant lesquelles la personne humaine reçoit des garanties sous la forme de droits. La personne humaine est cette représentation de l'homme qui se caractérise par la valeur qu'elle tire d'elle-même, c'est-à-dire de sa conscience. Une personne n'a pas de prix : elle est vue comme le sujet de toute action possible et non comme un objet. Jusqu'à la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948, il s'agit surtout d'initiatives politiques limitées à un État et à une période donnée avec une situation précise.

Bien trop souvent après une avancée notable s'ouvre une longue période de régression. Il en va ainsi des premières tentatives de reconnaissance de la personne humaine dans les codes babyloniens de Hammourabi qui cherchaient à “faire éclater la justice pour empêcher le puissant de faire tort au faible.”, c'est-à-dire de le considérer comme un objet à son service. C'était il y a trente-six siècles : cette revendication reste toujours d'actualité.

Il y a eu une étape décisive qui introduit une certaine continuité, même s'il ne s'agit pas d'un progrès concerté. Elle consiste en l'apport révolutionnaire du christianisme. S'il existe certainement des influences des premiers textes du droit, mais aussi dans l'Antiquité gréco-latine, elles ne prennent leur valeur que dans la lecture qu'en fera le christianisme. Ainsi, les recherches de Platon sur la justice dans *La République* auront une influence sur la question de la protection de tous contre l'inégalité, mais à travers sa relecture au XIIe siècle par la philosophie augustinienne.

L'esprit novateur du christianisme réside dans sa volonté de privilégier la personne humaine sans exception ni distinction sociale ou culturelle. Elle est définie par la conscience individuelle, qui laisse l'homme libre de ses choix, tant pour le bien que pour le mal. Tous les hommes sont égaux en Dieu et dans leur liberté. S'il y a peu de textes explicites sur la valeur de la personne humaine, l'attitude du Christ est révélatrice dans son combat contre les pouvoirs politiques, pharisiens ou romains. Il existe en face du pouvoir une personne, celle-là même du Christ, représentative de toutes les personnes possibles dont la caractéristique est de résister à l'injustice.

Un même principe...

Les Droits de l'Homme trouvent dans le christianisme une source manifeste par la revendication de la personne humaine contre les pouvoirs tyranniques et la volonté de l'égalité. Elle se manifeste dans le discours même de R.Cassin, principal rédacteur de la *Déclaration des Droits de l'Homme* de 1948. Il trouve dans le *Décalogue* mais aussi dans les Commandements du Christ, une forme originelle du principe de la *Déclaration :*

“En remontant vers le fond des âges nous trouvons déjà dans la Bible un principe fondamental : la dignité éminente et la liberté

de l'homme créé à la ressemblance divine et un précepte : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Les Dix commandements ont formulé les devoirs primordiaux de l'homme."

Il y a identité et liberté des hommes, et ces deux caractéristiques de la personne humaine doivent être préservées par le droit et le devoir de chacun. Le christianisme ajoute le commandement d'aimer même ses ennemis pour assurer une véritable égalité à la personne humaine. Saint Augustin le rappelle ainsi : "La charité parfaite, c'est d'aimer ses ennemis et de les aimer pour en faire des frères." Il renvoie ainsi aux passages du Sermon sur la montagne en Mathieu 5, 43-44.

Si le christianisme a su inspirer les Droits de l'Homme, en revanche, l'application du principe de charité ne l'a pas inspiré dans ses relations avec les premières manifestations révolutionnaires des mêmes droits.

Le conflit entre le christianisme et les droits de l'Homme naît dans un cadre historique, celui de la Révolution Française. La rupture est consommée entre le monde hiérarchisé et sacré de l'Église catholique romaine et celui égalitaire et rationnel, au moins dans les principes, de la République.

Pour la première fois, même s'il y a eu des approches avec les *Dix premiers Amendements de la Constitution des États-Unis* de 1787, est rédigée une *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, le 26 août 1789. Elle prend place ensuite en tête de la Constitution de la République Française de 1791. Or, si elle reprend comme principe la personne humaine dans sa dignité et sa liberté – c'est-à-dire ce qui a fait le caractère révolutionnaire du christianisme – la Révolution Française n'en est pas moins rejeté par l'Église catholique romaine ; mais il en a été à peu près de même pour toutes les Églises. Pourtant, ce texte énonçait : "Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune." Ce premier article affirme la caractéristique de la personne humaine. Les autres articles confirmeront sa dignité.

L'origine de ce rejet se trouve dans le caractère politique de l'Église qui détient maintenant le pouvoir depuis le XIe siècle. Il y a un pape à Rome qui n'est plus le représentant des évêques, mais le supérieur hiérarchique de ceux-ci en accédant à la dignité de successeur de Pierre. L'institution de la papauté à Rome sur le tombeau de ce dernier est un geste politique significatif. Le christianisme donne naissance à

l'Église comme institution. Elle s'impose comme système de droits qui préserve les avantages des nobles, caste dont de nombreux ecclésiastiques sont issus. Il s'agit donc d'une lutte pour la préservation du pouvoir politique. Cette lutte est d'autant plus acharnée qu'elle fait suite à une première rupture sur le thème du pouvoir – introduite par la Réforme protestante.

Pour l'Église, qui forme un appareil de pouvoir, c'est-à-dire de régulation de la violence et des flux de population sur un territoire donné, il est vital de rejeter cette liberté, cette égalité et cette fraternité nées de la République et de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Elle va s'y employer à travers de nombreuses encycliques. Pie VI dans une lettre au Cardinal de la Rochefoucauld et aux évêques s'en prend à l'Assemblée nationale :

"*L'Assemblée nationale s'est attribuée la puissance spirituelle lorsqu'elle a fait de nouveaux règlements contraires au dogme et à la discipline. Mais cette conduite n'étonnera pas ceux qui observeront que l'effet nécessaire de la constitution est d'anéantir la religion catholique et, avec elle, l'obéissance due aux rois. C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue qui non seulement assure le droit de ne pas être inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer, l'imagination la plus déréglée ; droit monstrueux qui paraît cependant résulter à l'Assemblée de l'égalité et de la liberté naturelle à tous les hommes.*"

Cette lettre règle son compte aux principes d'égalité et de liberté, non parce qu'ils attaquent les fondements du christianisme qui sont identiques, mais par ce qu'ils s'en prennent au pouvoir qu'est devenu l'Église dans le domaine politique, comme le souligne l'alliance avec le principe monarchique de droit divin, également remis en cause. Il en ira de même avec l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832 de Grégoire XVI, qui faisait de la liberté de conscience, une "erreur des plus contagieuses" et qui rejetait la liberté de la presse ; et de même aussi avec le *Syllabus* de l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 publiée par Pie IX, qui en quatre-vingt propositions s'attaquaient aux erreurs du temps en particulier aux Droits de l'Homme.

Cette attitude réactionnaire marque le renversement de l'idéologie chrétienne en une forme de pouvoir absolu qui pourchasse, à l'encontre

du sens du message christique, toutes les manifestations de la libération de la personne. De révolutionnaire dans ses premiers jours, le christianisme en s'institutionnalisant, c'est-à-dire en devenant une construction rationnelle humaine au service d'un but, devient réactionnaire.

... des institutions antagonistes

Le théologien allemand Hans Küng explique un tel renversement dans son ouvrage, *Le christianisme*[2], par un changement de paradigme. Le paradigme est un terme technique emprunté à Th.S.Kuhn, dans son ouvrage *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Il correspond à un changement de modèle dominant dans l'idéologie d'une société en faisant de l'exception, la norme et en révoquant la norme précédente. Th.S. Kuhn définit le paradigme de la façon suivante :

"*Une constellation globale faite de convictions, de valeurs, d'expériences, partagées par les membres d'une société donnée.*"

Le christianisme aurait ainsi connu cinq paradigmes :

1. Paradigme judéo-chrétien apocalyptique : il commence avec la personne du Christ qui remplace la Loi juive par la foi. Il est sensible à travers le Nouveau Testament et met en place un système communautaire de disciples.
2. Paradigme du christianisme ancien hellénistique : c'est celui du IIe siècle où le pouvoir passe des apôtres au concile. Les textes des Pères de l'Église fondent une tradition.
3. Paradigme catholique romain médiéval : au XIe siècle, le Pape devient le chef suprême. C'est l'instauration du droit canon et les débuts de la scolastique. L'Église se présente comme un pouvoir politique régulant la société.
4. Paradigme protestant réformateur : c'est, au XVIe siècle, le retour à la Bible comme autorité. L'orthodoxie protestante se met en place en réaction au papisme.
5. Paradigme moderne éclairé : c'est, au XVIIIe siècle, le recours systématique à la raison. La théologie devient historique et critique.

---

2. *Le christianisme, Ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Trad. J. Feisthauer, Seuil, Paris 1999.

Ces cinq étapes montrent l'histoire du christianisme et les plages plus chaotiques de l'avancement et du recul des Droits de l'Homme. Le conflit entre eux apparaît clairement dans l'affrontement du troisième et du cinquième paradigme : dans l'opposition entre l'infaillibilité papale et la raison et dans l'opposition entre une société hiérarchisée et la volonté d'égalité des démocraties modernes.

Le christianisme, hors des sphères du pouvoir lors des deux premiers paradigmes, incite à la mise en place d'une protection de la personne humaine ; en revanche, il se sclérose en État ecclésiastique dans le troisième paradigme, jaloux de son pouvoir et de ses prérogatives.

Chaque paradigme correspond à un modèle de développement efficace pour le début de chaque période, mais qui transforme rapidement son avantage en entrave par l'absence d'une remise en cause. En refusant de réformer ce qui jusque là a fonctionné, l'Église se retrouve confrontée à des changements de plus en plus violents dont elle sort à chaque fois un peu plus affaiblie, car elle ne les a pas anticipés.

Le conflit n'existe pas entre le principe du christianisme et celui des Droits de l'Homme ; en revanche, il se manifeste violemment dans la confusion entre les institutions, l'Église et la démocratie.

La cause d'une telle confusion se comprend à partir de la théorie de la communication. Dans le cadre de ce que Jakobson définit comme la communication, dans son *Essai de Linguistique Générale*, il y a entre l'émetteur et le récepteur l'établissement d'un canal sur lequel transite un message. À la réception de celui-ci est envoyé un accusé de réception qui assure que la communication a bien été établie. Le tout se déroule au milieu de perturbations diverses qui risquent de brouiller le message.

Ici, il y a confusion entre le canal et le message, au point que le canal dissout le message. L'Église qui n'est que le canal institutionnel par lequel transite le message du christianisme oublie le sens de la parole du Christ pour s'affronter à la démocratie née de la Révolution sans tenir compte du sens du texte des Droits de l'Homme. Le conflit quitte le domaine du sens pour se limiter à celui des véhicules. La lutte est une lutte pour le pouvoir et non une mise en application de ses propres principes ou une critique de ceux proposés par l'autre institution.

Ce que recherche l'Église lors du XVIIIe et du XIXe siècles, ce n'est pas de faire prévaloir la Parole du Christ, mais de maintenir et

de retrouver sa position politique dominante, qui reposait sur une hiérarchie sociale forte qui s'accommode mal du principe d'égalité. De la même manière, si les déclarations des Droits de l'Homme successives reconnaissent la liberté de culte – en l'ouvrant à tous les cultes – et amènent ainsi à la séparation de l'Église et de l'État, il n'en reste pas moins que pour le hussard noir de la République, l'ennemi, c'est l'Église réactionnaire. Institution contre institution.

Il faut ainsi bien séparer le principe fondateur qui pour le christianisme et pour les Droits de l'Homme est le même – à savoir la protection de la personne humaine dans son égalité et son universalité contre toutes les tyrannies – et les réalisations institutionnelles, l'Église et la République, qui se combattent pour se maintenir ou acquérir le pouvoir.

II

L'oubli de la personne

Ce conflit, né de la confusion entre le canal et le message au détriment de celui-ci, rejaillit sur la personne humaine, qui est oubliée au profit de la notion de pouvoir.

La défense de l'institution ecclésiale au détriment de la personne

Le fonctionnement de l'Église comme institution repose sur des textes pour le moins douteux, dont le but est de renforcer la puissance du sommet au détriment de la base. Au Moyen Age, dans le cadre du paradigme romain, l'Église remplace la structure des conciles par la personne du Pape. Il recueille le prestige de la succession de Pierre pour assurer l'unité d'un pouvoir dont l'extension est croissante. L'Église n'est pas fondée par le Christ, mais par référence à lui. Elle se constitue à l'origine comme une réunion et non comme un État hiérarchisé. C'est la promesse faite à Pierre que l'on trouve chez Matthieu (16, 18) "Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église."

Mais l'Église hérite des structures politiques de Rome et se constitue en un État impérial, quitte à fournir des faux, comme les *Décrétales Pseudo-Isidoriennes.* Celles-ci conduisent à la légitimation de la

recherche de pouvoir des papes en la définissant comme la volonté de Dieu. Elles assurent un fondement théologique au droit et façonnent la vie institutionnelle de l'Église en affirmant qu'elle ne peut être réformée étant la volonté de Dieu.

Par là, L'Église est libre, mais non le chrétien dans l'Église, car il ne peut plus être que catholique romain ou hérétique. Cela précipite la rupture avec les Églises d'Orient. L'Église a tout pouvoir à travers la personne du pape qui se voit dotée de l'infaillibilité, mais la personne humaine, fondement de la première Église, se dissout dans la condition de catholique. Il n'y a plus d'égalité des hommes en-dehors de cette condition. L'être humain n'est donc plus une personne libre, mais conditionné par un attachement à un pouvoir. Les croisades illustrent la confusion du politique et du religieux au point de faire disparaître le message même du christianisme. Comment aimer son ennemi lorsque l'on part pour le trucider ? Comment respecter la personne humaine quand on l'utilise comme arme de guerre ? L'Église sous prétexte d'évangélisation et de respect des chrétiens n'offre que l'image d'une puissance politique qui veut circonscrire un ennemi en plein essor, l'Islam, et assurer la paix dans ses frontières en en chassant tous les esprits belliqueux par l'indication d'un ennemi commun. L'Église régule les flux et la violence sur son territoire, deux missions du pouvoir politique.

Une volonté de réforme apparaît pourtant avec l'Humanisme. L'écart grandissant entre l'Église des origines dont le principe est celui de la réunion de tous et l'Église romaine dont le principe est la primauté du pape est insupportable pour les lettrés catholiques. Ainsi, Érasme propose une réforme des institutions pour les rendre à nouveau plus participatives et rendre à chacun la part de pouvoir qui lui a été retirée. Cette critique et cette tentative de réforme de l'"intérieur", menées par des catholiques dont la foi n'est pas en doute, transparaissent dans la formule suivante tirée de l'œuvre d'Érasme[3] : "Contraindre seulement, c'est le propre des tyrans, être contraint seulement, c'est le propre des ânes."

Si les catholiques ne participent pas aux décisions, ils ne sont plus des personnes reconnues dans leur humanité, mais des ânes, qui

3. *Guerre et Paix dans la Pensée d'Erasme* (Anthologie), trad. J.C. Margolin, Paris, Aubier, 1973.

ne peuvent que suivre. La liberté de choix disparaît et, par là même, la conscience. Tout ce qui faisait l'originalité du christianisme.

Cette tentative pour retirer son caractère politique à l'Église échouera, mais une autre réforme fera plus de ravage avec Luther, entraînant là encore des conflits au nom du Christ. Il est donc bien difficile d'aimer son prochain, surtout quand il empiète sur ses prérogatives.

Un droit abstrait ignorant de la personne concrète

Les Droits de l'Homme vont naître sur le terreau de ces réformes par la formation d'une élite qui sera de plus en plus sceptique à l'égard de l'autorité de l'Église.

L'expression de ce scepticisme se manifeste à travers la mise en place de la raison comme référence ultime. Avant même le Siècle des Lumières et l'apparition du cinquième paradigme, le droit naturel rogne les prérogatives de l'institution qu'est devenue l'Église. L'un des premiers à engager ce changement de point de vue est le philosophe hollandais Grotius. Il substitue la raison à Dieu pour expliquer la politique. Le pouvoir ne vient pas de la volonté divine de manière verticale, mais d'une prise de conscience de la personne humaine qui vise son intérêt et veut faire respecter des droits qui sont inhérents à sa nature. De là, un nouveau fondement politique apparaît celui du contrat qui réaffirme l'égalité des êtres humains.

Le contrat est l'acte par lequel les hommes fondent une société qui doit assurer leur liberté et leur sécurité dans le cadre de l'égalité. Le plus célèbre contrat, celui de Rousseau, affirme l'égalité de chacun par le fait que chacun abandonne et reçoit exactement la même chose que tous les autres. Il abandonne la liberté de se faire vengeance et il reçoit en contrepartie la sécurité. Toutes les libertés gagnent la caution de tous les autres citoyens. Les hommes libres deviennent des citoyens égaux par la nature fraternelle de leur personne. En effet, à la dimension politique s'ajoute la dimension morale de la personne. Elle se réalise dans cette caractéristique de la fraternité : tous les hommes sont frères, y compris les ennemis.

Pourtant, il existe une difficulté à ce tableau idyllique : la difficulté du droit face au caractère formel de ses textes. Comment faire appliquer

le droit dans la réalité ? L'homme et le citoyen dépeints par les contrats qui se retrouvent dans la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 ou dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948, sortes de modèles idéals de tous les contrats, existe-t-il vraiment ?

L'homme dont parle la Déclaration des Droits de l'Homme, que ce soit celle de la Constitution Française de 1789 ou celle de l'O.N.U. de 1948 reste introuvable, à la manière de celui que recherchait Diogène le Cynique en plein jour avec sa lanterne. Dans les faits, il est très difficile d'assurer les Droits de l'Homme, sinon comme une pétition de principes. La mention des Droits se résume à la formule suivante, en préambule de tous les pactes internationaux : "L'idéal de l'être humain libre, libéré de la crainte et de la misère, ne peut être réalisé que si des conditions permettant à chacun de jouir de ses droits sont créées."

Tout le problème réside non dans l'affirmation des droits, mais dans leur réalisation politique. L'homme des Droits de l'Homme ne se trouve pas plus que la société dans laquelle il pourrait vivre. Les Droits de l'Homme sont une invitation à développer la protection de la personne humaine et non une réalité. Cela tient à ce que la personne humaine ne se décrète pas : elle est hors du champ politique, dans celui des valeurs. Elle ne dépend que de la prise de conscience individuelle. Ainsi, les institutions comme l'Église et la République ne peuvent que la rater en la cherchant là où elle n'est pas. La réinsérer de force dans le cadre politique revient à la détruire dans le cas de l'Église ou de la vider de toute réalité dans celui de la démocratie.

Le droit naturel, celui qui garantit la liberté à chacun, et le droit positif, celui que développe chaque État pour réaliser les conditions du contrat social, impliquent donc une morale, c'est-à-dire une doctrine des valeurs. Ils se développent au-delà de la réalité politique pour essayer de l'amender. Les Droits de l'Homme manquent de substance et se présentent plus comme un idéal que comme une réalité quotidienne.

Pour être efficace, les Droits de l'Homme doivent conquérir une autorité morale, tout simplement en s'arrachant à l'eurocentrisme. En effet, de la source chrétienne aux développements de R. Cassin, les valeurs véhiculées par les Droits de l'Homme sont des valeurs essentiellement occidentales et chrétiennes. Il est plus difficile de les voir

s'appliquer en dehors de cette zone géographique et historique, malgré la volonté d'universalité.

La question est de savoir si le droit pour les Droits de l'Homme et la politique pour l'Église sont les meilleurs vecteurs pour l'affirmation de la dignité de la personne humaine. Dans les deux cas, le changement de domaine – le christianisme devenant pouvoir politique au détriment du message christique et les Droits de l'Homme cherchant un homme hypothétique – marque une perte de pertinence. Le passage dans le politique nuit à l'affirmation du message. La forme politique éloigne de la réalité de la personne humaine en ne la traitant plus dans son originalité, mais dans un rapport de soumission au pouvoir qui la nie en tant que valeur.

La quête et la prise du pouvoir par le christianisme devenu Église et par les Droits de l'Homme les ont éloignés de la réalité de leur principe – qui n'est pas le pouvoir, mais l'affirmation de la dignité de la personne humaine. Ce que demandait déjà Érasme dans sa *Complainte de la Paix*[4] consistait en un retour à la source de la légitimité, c'est-à-dire au message original.

III

Le pouvoir : une notion à repenser

L'analyse de la notion de pouvoir montre dans la tradition occidentale une prédominance de la structure hiérarchique. Le pouvoir existe par la mise à distance de son représentant vis-à-vis de ceux qu'il est censé représenté. Ainsi, le représentant devient la "chose" du pouvoir et non plus un égal avec tous les autres hommes. Il est sacralisé. Cette forme conduit à une tendance tyrannique : on ne dirige pas pour, mais contre, c'est-à-dire non pas pour les autres dont je suis l'égal, mais contre eux. Le pouvoir est un "pouvoir sur", il implique un rapport de supériorité-infériorité. Cela entraîne dans les faits, même si les principes restent immaculés, la destruction de l'égalité et par conséquent de la personne humaine. Toute son originalité réside dans l'affirmation d'une égale dignité.

4. *Guerre et Paix dans la Pensée d'Erasme* (Anthologie), trad. J.C.Margolin, Paris, Aubier, 1973.

Cela a ruiné le paradigme romain du Moyen Age en mettant à distance la personne du pape et rend difficile l'application des Droits de l'Homme car, dans les faits, jamais l'égalité n'est assurée, puisque les principes ne s'appliquent pas. L'égalité est une valeur non une réalité, à moins de croire en cette dernière.

Un pouvoir participatif

L'émergence d'un nouveau paradigme semble nécessaire pour débuter le nouveau millénaire, non dans la confrontation des défenseurs de la personne humaine, mais dans la tolérance. Les dangers sont nombreux avec le retour des nationalismes, des attitudes sectaires et du rejet de la dignité de la personne humaine, y compris par le système économique. La mondialisation conduit à une négation de la personne humaine par sa réduction à une marchandise. Tout y a un prix, plus rien ni personne n'y a de dignité.

Cela demande la prise en compte d'une nouvelle forme de pouvoir, celle de la participation. Le pouvoir n'appartient pas à celui qui le représente, mais celui qui représente les autres reçoit d'eux le pouvoir non de façon abstraite, mais en considération des services qu'il rend. Cette figure est celle du *Big Man* des sociétés d'Océanie. Il n'est chef qu'à concurrence de son dévouement. Le pouvoir n'est pas conféré de manière sacrée, mais de manière pragmatique. Il n'y a plus dès lors de structure hiérarchique qui induit un rapport d'infériorité. La dignité de chaque personne humaine est ainsi préservée.

La mise en place d'une axiologie, c'est-à-dire d'une théorie des valeurs, semble être le biais le plus efficace pour développer un tel pouvoir participatif où est chef celui qui participe le plus au bon fonctionnement de la société. Il ne s'agit ni d'un droit, dont la mise en place réelle est toujours soumise aux conditions locales, ni d'une éthique, dont l'application au champ politique est toujours aléatoire car elle ne prend en considération que les intentions et non les réalisations. Elle évite la sécheresse d'un pur système théorique. L'axiologie n'est pas non plus une religion, car elle ne débouche pas sur une eschatologie. Une axiologie est un guide dont le poids doit se faire sentir à chacun. Cette forme a de plus pour avantage de faire sortir les Droits de l'Homme de leur aire géographique pour devenir véritablement universelle. Elle ne dépend pas d'un héritage particulier,

mais d'une prise de conscience de la valeur de la personne humaine non face à un pouvoir, mais face à elle-même. C'est en elle-même que se trouve sa valeur dans l'extension que peut prendre sa dignité à tous les autres humains. Chacun est apte à rendre service à toute l'humanité, c'est-à-dire à avoir du pouvoir.

Le pouvoir comme service

La vraie nature du pouvoir se trouve dans le service. Cette notion forme le fond du premier christianisme qui est participatif, mais aussi d'un véritable contrat social qui rendrait efficace les Droits de l'Homme en évitant de vider la personne de sa valeur.

Le diaconat, forme originelle du christianisme, renvoie au grec qui signifie serviteur. Le service n'est pas nécessairement celui d'un maître jaloux, mais peut être celui d'une communauté d'égaux. C'était le cas dans le cadre des communautés d'apôtres et des premiers judéo-chrétiens qui se retrouvaient dans le service du Christ, l'un des leurs et des conciles de l'Église hellénistique, où nul ne possédait le pouvoir en propre, car il appartenait à tous. Le diaconat devient une charge que tous peuvent pratiquer, y compris les femmes, assurant ainsi l'égale dignité de la personne humaine, même au-delà de la différence des sexes. Cette forme archaïque offre les avantages d'une réelle proximité avec le message christique en revenant à ce qui a précédé la transformation l'Église en institution hiérarchisée.

Elle permet également d'éviter les conflits de l'Église avec les autres courants de la pensée, réformateurs ou des Droits de l'Homme en disqualifiant la politique. Le message du Christ, celui de la tolérance et même de la reconnaissance de l'"ennemi" dont on doit devenir le frère est alors respecté.

Dans le même esprit, les Droits de l'Homme peuvent et doivent être conçus comme service pour assurer la réalité de l'être humain dont on parle au sein d'une société réelle. Se retrancher derrière une forme de droit vide ne permet pas dans le quotidien de faire avancer le dit droit. C'est en cela qu'il n'y a pas d'histoire de Droits de l'Homme, car ils sont toujours une conquête concrète dans un lieu particulier. Fruit d'une révolution, ils ne peuvent par la nature cyclique de cette dernière que revenir à leur point de départ. Chaque révolution qui a amené une amélioration dans le cadre des Droits de l'Homme s'est

dévoyée en revenant aux principes de ce qu'elle prétendait combattre : il en va ainsi de la Révolution Française qui tourne à l'Empire, puis à la Restauration, de la Révolution Russe qui ramène un système d'exploitation quasiment tsariste ou de la révolution du christianisme qui endosse au Moyen Age les habits abandonnés par l'Empire Romain. Pour trouver l'homme des Droits de l'Homme, il faut partir de la personne humaine dans sa dignité et non dans son rapport au pouvoir hiérarchique.

Une telle axiologie s'inscrit non dans le cadre vertical et hiérarchisé d'une représentation du monde où l'on passe de l'ordre à la loi puis à la personne ou de la personne à la loi puis à l'ordre, ce qui forme les systèmes déductif et inductif, mais où l'être humain se réfère à l'ordre à partir de lui-même pour ensuite en tirer une loi. C'est le système abductif. Le pouvoir de l'Église comme institution venait de la forme déductive : on déduisait de Dieu, ordonnateur du monde, le droit, puis on l'appliquait aux personnes qui devenaient selon Érasme des “ânes”, car elles ne participaient pas au pouvoir. Le pouvoir des Droits de l'Homme tire de l'homme individuel un droit qu'il aimerait universel sans avoir ni d'homme universel ni de société dans lequel le réaliser. Dans les deux cas, il s'agit d'une structure hiérarchique dans laquelle le pouvoir est mis à distance de la personne. Dans le cadre d'une axiologie du service, chaque personne participe au pouvoir, c'est-à-dire à l'ordre commun dont ensuite dérive une application pratique sous forme de droit. Cette proposition, proche de celle du cosmopolitisme stoïcien, assure que chacun est citoyen du monde par son égale dignité de personne humaine dérivée de sa raison et par sa participation au fonctionnement de la société, tant de celle qui est la sienne que de celle de l'humanité.

Mettre la personne humaine au centre

L'héritage et l'avenir communs aux Droits de l'Homme et au christianisme tiennent à cette égale affirmation de la personne humaine comme valeur au-delà du champ politique, soit dans l'homme citoyen soit dans l'homme frère de tous les hommes en Dieu.

La rénovation du croire en est un signe. Si l'homme a pu croire à des puissances surnaturelles à l'aube de son humanité, croire en des idéaux dans son adolescence, il a relativisé le croire pour le transformer en un croire que. Cette forme rend compte de l'évolution

de l'esprit humain en direction de la tolérance. Elle permet l'affirmation d'une personne humaine non pas idéale et donc dépourvue de substance, mais d'une réelle personne dotée d'une capacité à agir dans le quotidien en servant la dignité humaine. En effet, la croyance n'est plus croyance en tel ou tel objet toujours critiquable, mais la croyance est avant tout l'attitude de l'engagement individuel. C'est ce qu'indique M. de Certeau dans son ouvrage *La Faiblesse de Croire*[5] : "J'entends par "croyance" non l'objet du croire(un dogme, un programme, etc.), mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'acte de l'énoncer en la tenant pour vraie – autrement dit une modalité de l'affirmation et non du contenu."

Cet acte de croire par sa nature d'affirmation de ma conscience me confère cette dignité de personne humaine. La croyance n'a ainsi rien à voir avec un contenu quelconque, elle tient toute entière dans l'affirmation de soi, ce qui est le principe même du christianisme et des Droits de l'Homme, pour peu que l'homme soit bien entendu dans sa forme universelle et non individuelle.

Un nouveau paradigme pourrait émerger de cette nouvelle croyance en la dignité de la personne humaine en reposant sur une axiologie qui s'attache au fond et non à la forme institutionnalisée que peut prendre un message, qu'il soit christique ou qu'il relève des Droits de l'Homme. Le fond commun de ces pensées et la possibilité de leur extension au travers d'une axiologie pourrait ouvrir une nouvelle voie, non seulement au christianisme grâce à un développement de l'œcuménisme, mais aussi à l'histoire des Droits de l'Homme, non comme progression chaotique, mais comme progrès systématique. Ce nouveau paradigme délaisserait le domaine politique pour se consacrer à celui des valeurs en jouant de son autorité et de son prestige moral pour infléchir non seulement les politiques, mais aussi l'éducation de ceux qui participent à la politique. En séparant les plans du politique et du religieux, les risques de conflit devraient être écartés en évitant les confusions et en assurant la tolérance. L'"ennemi" qui ne l'était que dans le champ politique deviendrait le frère dans celui des valeurs. Ce nouveau paradigme, dont le principe est l'axiologie centrée sur la dignité de la personne humaine est un *credo* moderne, au-delà du champ politique, dans une

---

5. Certeau, Michel de, *La Faiblesse de Croire*, Paris, Seuil, 1987.

nouvelle configuration du pouvoir, comme service commun rendu à toutes les autres personnes et non plus comme primauté de l'un sur les autres.

Il y a donc la possibilité d'une axiologie cosmopolitique issue de toutes les doctrines qui prônent la dignité de la personne humaine, religions monothéistes, religions mystiques de l'Inde, religions sapientielles orientales et courant des Droits de l'Homme.

*
* *

S'il y a eu des conflits entre les institutions réalisant le christianisme, à savoir l'Église catholique romaine dans son paradigme moyenâgeux, et les Droits de l'Homme et leur forme démocratique, ils relevaient plus du conflit pour l'obtention du pouvoir politique que du sens profond de chacun de ces messages.

En effet, ils reposent sur un fond commun, celui de l'affirmation de la dignité de la personne humaine ; cet élément suffit à fonder une communauté d'idées dans une croyance – non en un objet toujours douteux, mais entendue comme une attitude d'affirmation de sa conscience. Sur cette croyance, au-delà de tout sens religieux, le politique peut être laissé comme champ propre et être dépassé par une axiologie, plus conforme à l'objet du christianisme et des Droits de l'Homme.

Cela ouvre la possibilité d'un nouveau paradigme de tolérance, où les forces défendant la personne humaine présenteraient un front uni à toutes les tyrannies. Ce serait rendre hommage à Érasme et à son appel pour la paix, non seulement entre les hommes de bonne volonté, mais aussi avec les ennemis d'hier qui nous sont fraternels par leur égalité en droit et leur liberté de conscience.

Christophe ROUGE
Professeur de philosophie, Montluçon

Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 214 Septembre 2000

Ethique et mystique (II)

René Simon (dir.)

N° 215 Décembre 2000

Interpréter la sexualité (I)

Jean-Louis VINCENT

Présentation du concert donné le vendredi 8 décembre 2000 dans le cadre du colloque

La visée du colloque christianisme et culture, les risques d'un dialogue *est d'observer de quelle façon l'Évangile, et plus largement la tradition biblique, a éclairé, et peut continuer à éclairer, la culture, la vie et les questions des hommes. Les ateliers, les conférences des deux premières journées de ce colloque ont exploré quelques facettes de ce dialogue, parfois difficile mais toujours enrichissant pour les deux interlocuteurs. La création artistique, dans ses différents modes d'expression, constitue un autre espace où se joue et se révèle ce dialogue au fil des siècles.*

C'est pourquoi, dès le début de son travail, il est apparu à l'équipe de préparation du colloque 2000 que le thème choisi appelait non seulement une réflexion sur l'histoire passée et ce qu'elle peut éclairer pour l'avenir, mais aussi l'intervention d'artistes qui, aujourd'hui, se risqueraient à écrire une nouvelle page de ce dialogue.

Le choix s'est très vite porté sur la réalisation d'un concert et en même temps sur la commande d'une œuvre qui serait créée à cette occasion. La rencontre avec Baudime Jam, directeur artistique du quatuor Prima Vista, a permis de réaliser ce projet. Le choix des œuvres inscrites à ce programme et bien sûr la création de Songs of

Innocence *ont été guidées par le souci de prolonger la cohérence thématique du Colloque tout en conservant au concert son autonomie artistique.*

Les œuvres que nous allons entendre, œuvres de compositeurs du XXe siècle d'origines diverses en Europe, montrent comment, aujourd'hui encore, la tradition biblique continue à inspirer des artistes. Les quatre compositeurs et les poètes dont ils ont mis les textes en musique se situent sans doute très diversement par rapport à la religion ou à la foi : Léo Latil, le Français catholique, Nicolaï Leskof, le Russe orthodoxe, Friedrich Ruckert, l'Allemand protestant et William Blake, le Britannique anglican. Chacun est issu d'une des grandes traditions qui ont marqué le christianisme en Europe, sans pour autant être des écrivains "engagés" ou prosélytes ; et cependant, les images et les symboles qu'ils mettent en œuvre pour répondre aux questions qui les habitent face à la violence et à la misère de notre siècle proviennent souvent du trésor de la Bible. Cette communauté d'inspiration, cette source commune, iconographique et spirituelle, est au cœur du concept de "culture chrétienne" – que cette culture soit vécue et choisie volontairement ou inconsciemment assimilée et reformulée.

Je suis sûr que les auditeurs de cette soirée apprécieront la qualité de la musique et des interprètes, tout comme la contribution qu'ils apportent au dialogue entre christianisme et Culture.

Jean-Louis VINCENT
Directeur de l'Institut Théologique d'Auvergne

Au programme de ce concert donné par le quatuor PRIMA VISTA avec la soprane Esthel Durand-Martel :

- Darius Milhaud, *Quatuor n° 3 opus 32* (poème : Léo Latil)
- Dmitri Chostakovitch, *Quatuor n° 8 opus 110* (poème : Nicolaï Leskov)
- Gustav Mahler, *Kindertotenlieder* (poèmes : Friedrich Ruckert)
- Baudime Jam, *Songs of Innocence* (poèmes : William Blake)

Baudime JAM

Création musicale et culture chrétienne : un dialogue oublié

Jamais, avant le XX[e] siècle, les compositeurs n'ont été aussi sincèrement impliqués dans leur expérience du sacré et de la foi. Depuis que les anciennes contraintes socioculturelles qui liaient les musiciens à l'Église ont été remplacées par des liens de conviction, la création artistique a pénétré au cœur du sentiment religieux enfin débarrassé de tout l'apparat de circonstance qui, parfois, réduisait la musique liturgique à une fonction mécanique et purement contractuelle.

Et cependant, l'Église, le corps de bâtiment lui-même, a longtemps abrité les échos des œuvres des créateurs contemporains. Commanditaires et grandes consommatrices de musique, les autorités religieuses furent les principaux employeurs de musiciens durant plus d'un millénaire et il n'y a pas jusqu'à aujourd'hui où l'on désigne le directeur artistique d'un ensemble d'instrumentistes sous le nom évocateur de *Kappelmeister* – le maître de chapelle – en souvenir de ses anciennes et traditionnelles fonctions.

L'histoire de cette collaboration fructueuse de l'Église et des musiciens est riche de fabuleuses réussites qui font honneur aux artistes, mais aussi à leur source d'inspiration : les textes bibliques. Notre culture moderne tout entière est issue de ce premier creuset, et nous ne reviendrons pas sur les multiples transformations structurelles qui ont conduit à l'élaboration de notre langage musical occidental "profane" :

il suffit de se rappeler l'apport considérable que constitue le patrimoine liturgique conçu et élaboré au cours des siècles dans le laboratoire des offices – qu'ils soient catholiques ou protestants. Les grandes formes instrumentales et vocales trouvent leur origine dans les créations les plus abouties de la liturgie chrétienne : cela est tout à la fois indéniable et passionnant – d'autant plus que ce lien semble avoir été oublié de nos jours, et cela depuis la fin du XVIIIe siècle.

En cette époque tourmentée, marquée par le questionnement, le doute et la révolte, les artistes n'échappèrent pas au rêve de l'émancipation et de la liberté. L'évolution des structures sociales et professionnelles leur fournirent l'occasion de s'affranchir de la tutelle d'une Église avec laquelle la plupart n'entretenaient plus que des rapports "alimentaires". L'alliance des esprits, l'union des forces sacrées n'étaient plus à l'ordre du jour. L'artiste souhaitait désormais servir son univers intérieur et ses seules aspirations esthétiques : il ne s'agissait plus de créer *ad majorem Dei gloriam*, mais de servir la Déesse Art. Dès lors, et tandis que, peu à peu, la liturgie, au XIXe siècle, allait être confiée à d'obscurs "spécialistes", rarement issus du cénacle des artistes, les grands compositeurs vont se détourner de l'Église pour se consacrer aux salons, aux auditoriums de concerts, et aux scènes d'opéra. Les rares œuvres de ce siècle individualiste qui aient un rapport avec les grandes formes religieuses, (Messe, Requiem, Cantique, etc), n'ont pas été conçues pour l'autel, mais pour le théâtre : elles sont la plupart du temps le produit d'une ferveur de pacotille, proche parfois du maniérisme, ce qui n'enlève rien à leur qualité proprement artistique. Que l'on songe au très lyrique requiem de Verdi, ou à la théâtrale Grande Messe des Morts de Berlioz : à l'aune de la spiritualité, aucune de ces œuvres ne soutient la comparaison avec les Passions de Jean-Sébastien Bach. Le sentiment religieux en est absent et les textes bibliques ne sont retenus qu'en raison de leur potentiel expressif et dramaturgique : et ce sont bien des applaudissements et des *viva* qui accueillent les vedettes du *bel canto*, nouvelles icônes populaires illuminées par les feux de la rampe, et non le recueillement. On peut parler de pièces de genre, mais plus vraiment de musique d'Église : au demeurant, et à bien considérer la production musicale des romantiques, rares sont les grands compositeurs qui se soient consacrés à ce répertoire. Et même si le Prix de Rome était décerné pour la composition d'une cantate, il valait mieux, pour gagner la reconnaissance et le prestige social, être l'auteur d'un drame lyrique ou d'une symphonie.

Voilà pourquoi, fort paradoxalement, c'est au XXe siècle que l'on a pu observer un retour en force du sacré dans la culture, et notamment dans la création musicale. Il a sans doute fallu aux artistes un siècle pour se sentir enfin libres de toute attache pour mieux affirmer – du moins pour certains d'entre eux – leur attachement à la pensée chrétienne. Jamais auparavant des compositeurs n'avaient affirmé leur foi avec autant d'authenticité que de nos jours : il n'est plus question de révolte ou de contrat social, d'Art pour l'Art ou d'hypocrisie de convenance, mais d'un choix personnel et librement consenti. Sans doute les drames humains qui ont profondément marqué ce siècle de violence ont-ils joué un rôle prépondérant dans cette résurgence de la réflexion éthique et religieuse au sens large. Des musiciens tels que Messiaen ou Penderecki sont les auteurs d'une œuvre qui témoigne avec une sincérité et une force sans précédent de leur implication dans la vie en tant que chrétien. Il n'y a chez eux ni prosélytisme, ni opportunisme : mais un profond engagement qui transfigure singulièrement le lien de l'artiste au christianisme. La création artistique devient l'instrument même de la foi – et non plus seulement un procédé codifié et figé par la pratique. Il y a sans doute plus de joie, de ferveur, de compassion, de colère, d'espoir et d'Amour dans la *Passion selon saint Luc* de Penderecki ou *Éclairs sur l'Au-delà*, l'œuvre ultime de Messiaen, que dans toute la liturgie manufacturée pour les offices d'aujourd'hui avec, parfois, une certaine maladresse. Il est clair que la culture et la pensée chrétiennes sont parvenues à une certaine maturité dans la mesure où elles sont présentes, souvent à notre insu, dans toutes les manifestations de notre art occidental. Ce rayonnement s'est sans doute opéré au détriment d'une certaine concentration des forces spirituelles dans le giron de l'Église, mais il a permis aux artistes d'exprimer leur foi avec une intensité rare, alors même qu'ils ont été remplacés, dans l'appareil liturgique, par des artisans-compositeurs officiels dont la démarche, trop systématique, est régulièrement sujette à caution.

Les musiciens ont autrefois quitté l'Église pour investir de nouveaux territoires : aujourd'hui, ils sont nombreux à former le vœu de s'y recueillir à nouveau. Il n'est pourtant pas certain que la porte leur soit grande ouverte car ils apportent avec eux un message de qualité qui passe, à tort, pour de l'élitisme discriminatoire, là où, en réalité, il faudrait y voir une issue au matérialisme et au “peuplisme” qui discréditent chaque jour le discours religieux qui, fondamentalement,

suggère l'élévation de l'âme et de l'esprit de l'individu au service de sa communauté. Une nouvelle page de cette histoire contrastée du christianisme et des artistes s'ouvre devant nous – riche de promesses, riche d'interrogations.

Lorsque Jean-Louis Vincent m'a proposé de composer une œuvre qui serait créée lors du Colloque organisé en décembre 2000 par l'Institut Théologique d'Auvergne, j'avais donc à l'esprit tout le paradoxe de cette situation et m'entretenais à maintes reprises avec lui du caractère presque anachronique de son projet. Je lui dis, également, combien, en tant qu'artiste, j'étais touché et enthousiasmé par sa démarche. Compte tenu des contraintes multiples qui me furent imposées, (nomenclature, durée, thématique, etc), je parvins à bâtir un programme qui, à divers titre, mettait en résonance l'objet même du colloque. Après avoir envisagé des œuvres dites "religieuses", nous avons finalement opté pour des partitions inspirées par le sentiment du sacré tel qu'il est vécu par des artistes de culture chrétienne – qu'ils soient catholique, protestant, orthodoxe ou anglican. Il s'agissait de mettre en évidence ce retour du sentiment sacré dans la production musicale du XXe siècle, après les "infidélités" du siècle passé. Point, ici, de mysticisme, mais une réelle culture chrétienne qui fait se réunir des hommes d'origines contrastées autour des mêmes images, des mêmes mots, des mêmes choix. Ce n'est pas seulement la richesse de l'iconographie et de la stylistique biblique, mais aussi et surtout son message d'humanité qui imprègnent à des degrés divers de conscience la création artistique du XXe siècle. Le lien "christianisme et culture" adopte désormais une forme plus complexe, plus riche et plus fertile qu'autrefois : libéré de la fonctionnalité, affranchi de la problématique sous-tendue par la représentativité sociale, ce lien est devenu un réel engagement personnel, au service, non plus de l'institution religieuse, parfois suspecte de démagogie, mais de la Parole qu'elle représente et qui, en ce Jubilé, nous apparaît comme une source intacte d'inspiration. L'objet de ce colloque était donc d'une grande pertinence en même temps que nécessaire: à sa façon, il a renoué, l'espace de quelques jours, un dialogue originel et trop longtemps interrompu.

Il ne m'appartient pas de présenter l'œuvre qui m'a été commandée à cette occasion, et ce n'est pas le lieu d'en parler : néanmoins, je tiens à remercier chaleureusement Jean-Louis Vincent, et, à travers lui, l'Institut Théologique, de m'avoir accorder sa confiance. J'espère l'avoir honorée en me dédiant pleinement à mon travail de composition

au service des poèmes de William Blake – figure emblématique d'une culture littéraire imprégnée des merveilleuses métaphores christiques. Les *Chants de l'innocence* ne sont pas une œuvre destinée à l'office – mais ils sont sans aucun doute nourris d'une ferveur qui porte l'héritage d'une conscience chrétienne. La beauté purement esthétique de l'art occidental trouve bien souvent sa source dans le "patrimoine" de notre culture chrétienne : le message biblique et sa traduction textuelle n'ont donc pas fini d'inspirer la création artistique.

Baudime JAM
Compositeur - Musicographe

Yves CATTIN

Avenir du christianisme, avenir de l'homme

Comme n'importe quelle religion, le christianisme est-il un élément culturel parmi d'autres, est-il appelé à évoluer ou même à disparaître, selon les avatars historiques de la culture et des valeurs qu'elle véhicule ? Et même si l'histoire reconnaît le rôle essentiel et fondateur du christianisme dans cette culture, le christianisme aurait-il si bien réussi qu'il appartient désormais au passé de cette culture et qu'il n'aurait plus d'avenir. Bref, si le christianisme a un passé, et quel passé, a-t-il encore un avenir ?

Avant d'examiner ces questions, je voudrais faire quelques remarques nécessaires à la clarté du débat. Dans le résumé et les questions que je viens de formuler, comme dans les débats de ce colloque, les mots utilisés me semblent doublement piégés. D'une part, la réalité qu'ils prétendent désigner est confuse et souvent différente dans la pensée de chacun. Ainsi, quand on parle de christianisme, parle-t-on des institutions chrétiennes, de la doctrine élaborée au cours des siècles de l'histoire chrétienne ou encore du message évangélique qui est à la source du christianisme ? Et il en va de même lorsqu'on parle de la culture, de la raison ou du droit. D'autre part, même lorsqu'on s'entend sur le sens des mots et qu'on essaie de le fixer, ces mots désignent des réalités abstraites, des constructions commodes, qui renvoient à des réalités différentes. Ainsi lorsqu'on parle des églises

chrétiennes, ou même plus simplement de l'église catholique, on croit savoir de quoi on parle. Or l'église catholique est bien différente si on parle de l'église médiévale, de l'église de la contre-réforme, ou de celle issue de Vatican 2. De même, cette église est perçue d'une manière différente selon qu'elle est majoritaire ou minoritaire dans les pays européens, ou encore en Amérique latine, ou en Asie. Enfin elle est encore différente selon qu'elle est animée par Pie XII, Jean XXIII ou Jean Paul II. Cette polysémie des mots doit nous rendre prudents et humbles devant des réalités aussi complexes, et nous devons prendre conscience que même nos analyses les plus fines restent encore de grossières approximations.

La question de la relation entre christianisme et culture est encore plus complexe. En effet, le christianisme en tant que tel n'existe pas. À la différence peut-être de la bible hébraïque, le christianisme, ce sont des hommes, appartenant à la culture juive et gréco-latine, qui se disent les témoins d'un événement et porteurs d'un message issu de la religion juive du premier siècle. Les textes sont venus ensuite, recueillant ces témoignages et appuyant des institutions de part en part culturelles. Le christianisme, ce sont donc des femmes et des hommes appartenant à une culture qui ont, dans cette culture, la prétention de vivre *une différence*. Car le christianisme prétend, à raison ou à tort, échapper à cette culture, et se donne comme universel. C'est de cette prétention que naît la question de la relation entre le christianisme et la ou les cultures. Et c'est de cette différence qu'il nous faut ici parler.

Quant à la question de l'*avenir de l'homme et du christianisme*, qui est le thème de cette conférence, il est bien évident qu'on ne saurait en parler sinon en l'évoquant. La question de l'avenir croise ou entrecroise des imaginaires nostalgiques ou angoissés et, pour y répondre, nous nous racontons l'histoire en nous racontant des histoires, nous nous inventons la mémoire d'un passé idéalisé pour rêver d'un futur qui nous conviendrait. Qui peut parler de l'avenir avec quelque pertinence et une quelconque autorité, lorsqu'on sait combien il est déjà difficile d'analyser la situation présente ? Sans compter que l'avenir dépend aussi de libertés imprévisibles. Aussi, parler de l'avenir, c'est toujours interpréter le présent en prenant beaucoup de risques, pour essayer d'en dévoiler les sens multiples et contradictoires et, si on a de la chance, en apercevoir les ouvertures.

Je commencerai donc par souligner ce qui me paraît l'essentiel de notre réflexion durant ces deux journées, en relevant les écarts systématiques introduits dans la culture occidentale par le christianisme. J'essaierai ensuite de me demander, non pas quel est l'avenir du christianisme et celui de l'être humain, mais plus modestement ce que les hommes de ce temps peuvent encore entendre du message chrétien, alors qu'ils n'en attendent plus rien.

I

Les écarts systématiques

Le christianisme n'a rien inventé, mais il a tout réinventé, en introduisant dans la culture une visée qui en modifie le sens et la convertit. C'est de ces "blessures" culturelles dont je voudrais d'abord parler, de ces écarts systématiques introduits par l'existence de croyants annonçant et vivant l'évangile dans leurs pratiques culturelles. J'en relève ici trois, qui ont rapport avec l'universalisme, l'exercice de la raison et du droit.

La fondation chrétienne : l'universalisme

Et d'abord l'universalisme, dont le christianisme hérite de l'empire romain. Le christianisme est à l'origine une secte juive, née dans le monde romain. Le mot "secte" est ici important. Le christianisme ne se pose pas comme une religion nouvelle, mais à l'intérieur d'une religion instituée, comme une contestation spirituelle. Et lorsque cette secte a réussi à s'imposer pour devenir religion dominante, cette religion conserve en son sein un dynamisme prophétique qui lui permet de se contester elle-même en tant que religion. Cela me semble confirmé par le fait que le christianisme a toujours maintenu en son sein la référence juive et que les églises chrétiennes se sont affirmées comme des réalisations provisoires et imparfaites d'une communauté eschatologique qu'elles ne sont pas.

Cette "secte" issue du judaïsme va devenir peu à peu une religion dominante et dominatrice en s'appuyant politiquement sur l'empire romain et culturellement sur la culture gréco-romaine. L'origine juive et grecque de la culture chrétienne et de la pensée qui en est issue et la soutient a été souvent et longuement étudiée. De même que

l'appropriation et l'utilisation des structures politiques de l'empire romain. Mais on oublie souvent de souligner l'importance de l'idéologie qui sous-tend les politiques de l'empire romain. Pour s'imposer comme religion, le christianisme s'appuie non seulement sur les structures politiques de l'empire romain, mais sur ses pratiques idéologiques, mises en œuvre dans le droit romain. L'universalisme chrétien du salut qui s'élabore contre le particularisme du peuple élu et contre l'ethnocentrisme de la culture grecque, se coule dans l'universalisme pratiqué par les romains et théorisé dans la citoyenneté romaine.

Rome présente une situation particulière dans le monde antique: à la différence des cités grecques, souvent ethnocentristes et jalouses de leur citoyenneté, elle a défini un modèle identitaire fondé sur la pluralité. Pluralité dans la constitution même de son histoire : les romains se disaient descendants des Troyens mais reconnaissaient leurs emprunts à tous les peuples qui étaient entrés en contact avec eux, et notamment aux Grecs. Pluralité parce que la cité était largement ouverte et que de fait les romains n'avaient cessé d'y intégrer des étrangers. Pluralité enfin parce qu'en intégrant ces étrangers venus de toute part, en les faisant entrer dans la *civitas,* les romains ne leur demandaient pas d'abandonner leurs traditions. Ce que Cicéron théorisait en disant que tout citoyen romain avait deux patries : l'une de nature, sa ville natale, celle de ses ancêtres, le lieu de ses traditions, l'autre de droit, la cité romaine, qui lui était superposée (donc supérieure), comme l'ordre juridique se superpose sans le détruire à l'ordre historique.

D'autre part, Rome est païenne. Nous avons malheureusement une vision chrétienne du *paganisme.* Le mot lui-même, comme le mot "*idolâtrie*", est un mot forgé par les chrétiens pour désigner de manière péjorative le polythéisme de l'Antiquité, longtemps pratiqué par les "*pagani*", les habitants des campagnes. Or le paganisme est un système religieux qui présente un mode spécifique d'appréhension du sacré et du social, de l'individu et de la morale et se fonde sur des principes cohérents qui l'opposent radicalement à la religion chrétienne. Deux de ces principes au moins méritent d'être explicités.

D'abord, le paganisme est caractérisé par la diversité des cultes et leur mobilité. Non seulement une même société honore plusieurs dieux, aux multiples attributions, placés dans un ordre hiérarchique, non seulement chaque individu pratique plusieurs cultes (ceux de sa cité, de sa maison, du collège auquel il appartient...), mais les dieux se

déplacent sans vraiment se faire concurrence. Pour les païens, il n'était pas du tout possible qu'un dieu pût en nier un autre et la liste des cultes s'enrichissait et se transformait en de multiples occasions, certains disparaissant, d'autres prenant, selon les époques, une prééminence qu'ils n'avaient pas auparavant. D'où le sentiment de « tolérance » qui caractérise le monde antique.[1]

La deuxième caractéristique du paganisme, est que le mode de croyance n'est pas fondé sur la révélation ni sur la foi, mais sur la tradition. Celle-ci consiste d'abord dans le rituel : honorer la divinité, c'est en effet accomplir des rites selon l'exemple des ancêtres, suivre les coutumes de la patrie. Le rituel religieux est une manière pour le citoyen de marquer son appartenance à la communauté présente et de s'inscrire dans l'histoire passée de la cité. Dès lors, l'impiété n'est pas une erreur de dogme, une hérésie mais une injure faite aux anciens autant qu'aux dieux et la *pietas* définit tout autant les rapports avec la famille et avec la patrie qu'avec les dieux. La cité antique ne fait pas de distinction entre vie sociale et vie religieuse : toute activité politique est placée sous le signe des dieux et toute cérémonie religieuse engage la communauté civique. L'émergence de groupes à vocation uniquement religieuse, comme certains cultes orientaux ou le christianisme, menaçait à l'évidence la relation traditionnelle entre religion et société, si fondamentale pour l'Antiquité. Et c'est sans doute là une des causes des persécutions. À Rome, la religion ne relève pas de la croyance, de la doctrine, mais de la tradition, de l'institution, de l'exercice du culte.

Quand le christianisme apparaît et se développe dans l'empire romain, les relations s'établissent ainsi dans un malentendu. Les païens parlent de tradition, de respect des coutumes, les chrétiens de dogme, de contenu. Les uns suivent la forme, le rite, les autres croient détenir la vérité ; les uns se soumettent à la tradition, les autres à la foi.

---

1. Les païens ne luttaient pas entre eux au nom de la religion et le triomphe militaire sur un autre peuple signifiait non la destruction des divinités de l'adversaire, mais impliquait parfois l'adoption par les vainqueurs des dieux des vaincus. Par exemple, en Italie, les Romains pratiquèrent l'*evocatio* lors du siège d'une ville : ils appelaient par leur nom (*evocare* en latin), suivant un rituel précis, les dieux protecteurs des ennemis et les invitaient à favoriser les armées romaines, avec la promesse de les accueillir ultérieurement à Rome. Le polythéisme conduit ainsi à une accrétion sans cesse renouvelée des dieux et des cultes, selon des principes souvent obscurs et qui relèvent soit du syncrétisme soit tout simplement de l'*interpretatio*, c'est-à-dire de l'assimilation entre un dieu étranger et un dieu romain.

Aussi le christianisme n'est-il pas perçu comme une religion, mais comme une philosophie, et une philosophie dangereuse. La religion était l'affaire de la cité alors que la philosophie relevait de la conscience, sans jamais se concurrencer. Et pour les romains, le christianisme apparaissait comme une doctrine subversive qui sapait les fondements mêmes de l'empire et du droit.

Les Romains avaient beaucoup plus facilement accepté et assimilé le particularisme juif. Ils admiraient chez les juifs la piété qui les conduisait à mettre au-dessus de tout le respect des rites ancestraux.[2] Cette piété ne pouvait pas, en revanche, être reconnue aux chrétiens, accusés, par les juifs puis par les païens, d'avoir rejeté la foi et les lois de leurs pères.[3] À la différence des romains et des juifs qui s'entendaient au fond sur la nécessité politique de conserver leurs coutumes respectives, les chrétiens paraissaient des révolutionnaires et des séditieux. "*Il n'y a plus ni juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme ; tous vous êtes un en Jésus-Christ.*". Même s'il faut lire cette phrase célèbre de la lettre de Paul aux Galates, comme un programme utopique d'action, il reste qu'elle donne une idée de la révolution chrétienne. La division des sexes, l'inégalité sociale, la différence religieuse (qui était à l'époque en même temps une division politique), la terre des ancêtres, la nation, la patrie, sont déclarées dépassées. Et non seulement les chrétiens le proclament, mais ils commencent à le faire, en refusant la circoncision pour les nouveaux convertis, en intégrant les femmes et même les esclaves. À partir de l'aventure d'un galiléen inconnu, dans un pays occupé par les Romains, Paul, dans l'église chrétienne naissante, élabore une doctrine universaliste qui apparaît comme une subversion de l'ordre établi, non seulement l'ordre du judaïsme, mais celui du monde antique.

---

2. En 41, après de nombreux troubles à Alexandrie entre Alexandrins et Juifs, l'empereur Claude adressa une lettre de conciliation aux deux peuples : "*Je conjure les Alexandrins,* dit-il, *de se conduire avec douceur et humanité envers les Juifs qui habitent la même cité, depuis si longtemps ; de ne déshonorer rien de ce qui fait traditionnellement partie du culte qu'ils rendent à leur Dieu, mais de les laisser vivre conformément à leurs coutumes qu'ils observaient déjà sous le divin Auguste...*".
3. Au IIIe siècle, le chrétien Origène écrit un ouvrage pour défendre sa foi et répondre aux accusations formulées un siècle plus tôt par le païen Celse et il formule ainsi l'accusation principale : "*Il semble que Celse ait dessein de prouver que tous les hommes doivent vivre selon la coutume de leur pays, sans qu'on puisse les en blâmer mais que les chrétiens, qui ne font point, comme les Juifs, un corps de Nation, ont eu tort d'abandonner les leurs, pour suivre la doctrine de Jésus*".

Rompant non seulement avec leurs coutumes ancestrales mais avec la politique de "tolérance" réciproque suivie jusque-là par Romains et Juifs, refusant la loi romaine, les chrétiens inauguraient une autre philosophie, plus radicale. Et si les Romains ont réprimé les chrétiens, c'est pour des raisons identiques à celles qui les ont conduits à interdire les Bacchanales en 186 avant notre ère. Les chrétiens formaient aux yeux des Romains, des associations de malfaiteurs, qui, sous prétexte de s'adonner à leur culte, adoptaient des attitudes jugées destructrices de l'ordre social. Contrairement aux coutumes, ils constituaient des groupements à vocation exclusivement religieuse remettant ainsi en cause l'autorité et le pouvoir politique. À Rome, c'est la politique qui dirige la religion, c'est la survie de l'institution qui détermine la politique, et le droit l'emporte sur la foi.

Ainsi l'universalisme chrétien rivalise avec l'universalisme romain: le christianisme, qui n'est fondé ni sur le droit ni sur une nation, qui est indifférent à la loi écrite des hommes comme au statut de chacun, invoquait la seule loi de Dieu. En ce sens, il proposait un modèle nouveau. Cependant, jamais le christianisme ne se serait imposé aussi vite, s'il n'avait pu s'appuyer sur l'expérience originale de Rome. La discrimination que les Romains introduisaient dans l'humanité n'était ni ethnique ni culturelle, mais juridique. N'importe qui pouvait un jour devenir citoyen romain, comme le montrent les continuelles concessions de la citoyenneté romaine aux étrangers jusqu'en 212 de notre ère, lorsque l'édit de Caracalla la concéda à presque tous les habitants de l'Empire. Né d'aucune nation, le christianisme se coula sans mal dans le moule impérial. C'est sur l'empire universel que s'appuya le christianisme universel. Mais alors Rome ne fut plus dans Rome. Et le christianisme était chez lui.

La raison théologique

Le second écart apparaît dans l'exercice de la raison. Le christianisme hérite de la raison grecque et il va coloniser peu à peu toute la culture grecque et romaine en la transformant profondément pour en faire une culture chrétienne. Pour cela, il va inventer ce qu'on peut appeler *la raison théologique*. Initiée par saint Paul, cette raison théologique se développe paradoxalement comme une récupération et une contestation radicale de la pensée juive, et une mise en théologie de la raison grecque pourtant allergique à la théologie entendue au

sens chrétien. D'abord monastique, cette raison va commencer à se séculariser dans les grandes sommes théologiques médiévales, en particulier celle de Thomas d'Aquin, pour se libérer peu à peu de la tutelle religieuse après la révolution galiléenne.

Je voudrais faire deux remarques à propos de cette raison théologique et de l'écart qu'elle introduit dans l'exercice de la raison. On remarquera d'abord que dès son origine, le christianisme, qui se présente comme une philosophie, entreprend un effort de rationalité. Plusieurs lettres de Paul, parmi les plus importantes, ont circulé avant la rédaction définitive du premier évangile. Et, dès le début des années 50 de notre ère, une théologie existe avant même la narration des événements fondateurs. Une théologie, c'est-à-dire un discours déjà raisonné et argumenté (selon les connaissances et les critères de l'époque) sur la nouvelle doctrine professée par des juifs qui avaient suivi un certain Jésus, mort vingt ans auparavant. De cet événement de la petite histoire, Paul propose déjà une théologie, un discours sur Dieu à partir du Christ crucifié et ressuscité devenu Seigneur du monde. Ce n'est pas encore l'abstraction du Prologue de l'évangile de Jean sur le Verbe-*Logos*. Ce ne sont pas encore les termes utilisés deux siècles plus tard pour définir la nature du Dieu Trinité et la personne du Christ. Mais déjà on voit les chrétiens, juifs ou païens convertis, d'origine hellénistique ou marqués par la culture grecque, reprendre les mots de cette culture pour exprimer leur foi. Deux traditions, biblique et grecque, se font face et doivent composer, ou composent de fait, pour un mélange improbable et pourtant incroyablement fécond.

Contrairement à ce que dit A. Badiou qui fait de Paul une "*figure de l'anti-philosophie*", et même si la doctrine de Paul se fonde sur l'événement absolu de la résurrection de Jésus, soustrait à toute discussion, cette doctrine se développe dans une redoutable rationalité. Et ces textes qu'on appellera les évangiles se développeront comme des théologies, même si on s'en tient encore à des affirmations, plus qu'à des argumentations. Celles-ci viendront plus tard, car on ne cessera d'interroger les chrétiens sur leur Dieu. Dans les premiers siècles, le christianisme revendiquera d'être une philosophie et sera reçu comme tel. Et même encore au Moyen Age où le platonisme et surtout l'aristotélisme sont repris comme des systèmes conceptuels et théoriques, le discours chrétien revendique encore d'être une manière de vivre la sagesse.

Mais, et c'est ma deuxième remarque, dans le même temps, et dès le début, les penseurs chrétiens soulignent les limites de la raison. La sagesse proposée par les chrétiens est une "folie" pour les païens. Et la raison grecque est appelée à renoncer à son impérialisme, pour consentir à ses limites. Ce débat sur la finitude de la raison humaine, est la plupart du temps exprimé dans les termes du rapport de la raison et de la foi. Mais ce qui est en question, c'est l'impuissance de la raison à informer la vie, son ouverture obligée à une vie qui la déborde de toute part. Il ne faut pas vivre pour philosopher, mais philosopher pour vivre. Et la sagesse ne saurait être le fruit de la pensée, même si celle-ci apparaît nécessaire et importante dans le travail de la sagesse. Ainsi le christianisme assume la raison en l'obligeant à l'altérité, celle de l'autre homme et celle de Dieu.

Cette rupture de l'enfermement de la raison en elle-même, s'appuyant sur l'affirmation d'une incarnation de Dieu, entraîne aussitôt la question de l'histoire et du sens de l'histoire. Et d'abord la question de l'histoire de Jésus. Il est né à telle époque, en tel endroit, dans telle culture, avec telle religion, telle langue. Il est mort comme n'importe quel homme. Dès son apparition, le christianisme affronte le temps et invente ce que nous appelons l'histoire. Annonçant un événement trans-historique auquel nul n'est obligé de croire, il invoque des témoins qui "*ont vu, entendu, touché de leurs mains le Verbe de vie*". Le message est d'abord oral : nous apprenons que Jésus est Dieu, non parce que Dieu l'a dit, ou que Jésus l'a dit, ou que cela a été dicté par une voix venue d'en haut, mais parce que les Apôtres, premiers témoins, l'ont dit à des gens qui l'ont entendu et qui l'ont cru, qui l'ont dit à d'autres. La seule certitude est celle de la foi, qui est une confiance en la parole de Pierre, Jean, Paul, Jacques. Ensuite seulement est venue l'écriture de ces événements, mais non dans une seule écriture, mais dans des écritures plurielles qui sont déjà des interprétations de l'événement Jésus. De plus, alors que celui-ci parlait l'araméen, un dialecte hébraïque, ces écritures qui parlent de lui le font en grec. Et dans tous ces livres du testament nouveau, ces interprétations sont liées à des communautés différentes qui ont des soucis différents, des choix différents et des intérêts différents. Ainsi, avant même qu'on songe à adapter le message à chaque lieu et à chaque temps, chaque temps et chaque lieu a déjà rejailli sur l'écriture de l'événement et du message. Nous sommes d'emblée dans l'interprétation, parce que le christianisme se situe d'emblée dans cet

écart historique du départ de Jésus et de son retour à la fin des temps. En ce sens, il y a une fragilité structurelle de la révélation chrétienne qui fait que l'histoire du christianisme est une longue histoire de crises, une histoire critique, qui n'en finit pas d'essayer de rendre compte de cette affirmation inouïe, Jésus est Christ, fils de Dieu. Comme si le christianisme ne pouvait survivre qu'en se resituant sans cesse à sa source.

Cette fragilité structurelle explique, à mon avis, sans les excuser ni les légitimer, certaines rigidités institutionnelles des églises. L'universalisme est ouverture à autrui, mais lorsqu'il est vécu et affirmé comme déjà réalisé, il conduit à la conquête, à la conversion forcée, à l'oppression. La conviction de la rationalité de la foi, lorsqu'elle oublie l'humilité de la recherche rationnelle, amène à construire des systèmes clos, à prétendre à la possession de la Vérité et à dénier toute vérité aux autres. Enfin, si l'histoire relativise le passé pour l'ouvrir à la nouveauté de l'avenir, elle engendre aussi une peur du changement qui se traduit par une accentuation du rôle de l'éternel dans le temps, de la tradition prétendument intangible, et de l'infaillibilité de la parole religieuse. Comme le dit Michel de Certeau, croire est une "faiblesse" dont on se défend par ces comportements protecteurs. Mais c'est aussi cette faiblesse qui a donné du mouvement au christianisme et aux croyants pour aller plus loin, pour dépasser ces rigidités institutionnelles.

Le droit naturel

Le troisième écart systématique introduit dans la culture apparaît dans le domaine du droit. Le christianisme n'invente pas le droit, mais il va y introduire une tension qui va peu à peu permettre à la communauté politique, et à chaque être humain, de conquérir son autonomie en devenant créateurs d'ordre. Reprenant la tradition juridique romaine, le christianisme ouvre l'espace où va naître le droit moderne et je voudrais évoquer ici la place essentielle tenue par des penseurs comme Thomas d'Aquin dans cette invention du droit.

En plein cœur de la chrétienté médiévale, dans ce temps d'évidences et de certitudes où l'homme était un être qui ne pouvait exister sans Dieu, où, en dehors de la foi, toute pensée était une pensée vide, Thomas d'Aquin va enseigner qu'en dehors de sa référence à Dieu, l'existence

humaine n'est pas abandonnée au non-sens et à l'absurde, sans pour autant cesser d'être fragile et mortelle. Contre les théories ambiantes de l'augustinisme politique qui subordonnait l'existence individuelle et sociale à la norme religieuse, Thomas, lisant Aristote, affirme la nécessité naturelle et absolue de la communauté politique pour que l'homme puisse se réaliser. Cette communauté permet à chaque homme de passer de l'individualité abstraite à la citoyenneté, en acceptant et en affrontant concrètement l'altérité de l'autre homme. Mais contre Aristote, il souligne que cette communauté ne saurait se donner comme fin de l'existence humaine et devenir totalitaire.

Or c'est la théorie du droit, en déterminant un ordre universel, qui permet à Thomas d'assurer l'autonomie du politique par rapport au religieux. Thomas est chrétien et il aperçoit dans l'univers un ordre et une loi universels. Et le concept de droit traduit cette conviction à un niveau pratique, celui de la loi qui n'est rien d'autre que la disposition rationnelle qui ordonne une action à sa fin.

Dans cet ordre universel, l'être humain n'est pas purement et simplement soumis par sa nature à la loi universelle, mais il doit librement inventer et établir cette loi qui devient alors la loi naturelle. Aussi le droit naturel renvoie directement à l'ordre humain. Même si pour Thomas, le droit humain, élaboré et fondé par l'homme, est toujours en rapport avec la loi divine, il n'en découle pas que ce droit et cette loi naturels sont, quant à leur contenu, fixes et donnés une fois pour toutes. Au contraire, le contenu de la loi naturelle, est, par essence, relatif et variable, parce que cette loi est une ordination à la fin, une manière de reprendre la loi éternelle, en la situant en des temps et des lieux divers et différents, en vue de l'avènement d'un homme humain en ces lieux et ces temps. Cette loi naturelle est bien une loi universelle, comme tout ce qui est naturel à l'homme, comme par exemple l'intelligence, la volonté et même la main, ajoute Thomas. Mais cette universalité de la loi naturelle n'est pas une universalité abstraite et morte, c'est une universalité et une généralité grosses de toutes les déterminations concrètes que pourra en donner la raison pratique. L'universalité même du bien et de la fin non seulement autorise, mais exige cette multiplicité de visée. Ainsi la loi naturelle est comme une tension, une norme, qui, pour rester immuable, peut et doit recevoir des contenus multiples et divers selon les individus, les situations, les lieux et les temps. En fait, cette loi naturelle est une tâche pour la raison et ce n'est qu'en remplissant cette tâche que l'homme s'intègre humainement dans l'ordre

universel. L'homme n'est donc partie de l'ordre universel voulu par Dieu dans la création qu'en devenant lui-même créateur d'ordre.

Il faut apprécier ici la révolution opérée par Thomas dans ce domaine du droit. Contrairement à ce qu'on affirme souvent, Thomas, en parlant de loi naturelle, ne présuppose pas l'existence réelle d'une nature humaine que chaque homme aurait pour tâche de réaliser dans une vie encadrée de toutes parts par des normes éthiques issues de cette nature présupposée. Le droit naturel n'est pas en ce sens le fondement du droit positif, même si des voix hautement autorisées ne cessent de nous le rappeler. Thomas propose une démarche et une pensée radicalement contraires. Nous ne sommes pas soumis par avance à une loi naturelle, à laquelle nous devrions obéir aveuglément. Au contraire nous sommes responsables de cette loi que nous devons inventer et inscrire dans les normes du droit positif. Toute société et en son sein, tout être humain, doivent inventer les règles éthiques garantes de leur survie. Et le droit positif constitue le cadre concret et efficace de cette survie. Mais dans cette invention permanente et toujours approximative, chaque communauté propose un espace historique concret pour son humanisation. Ce que Thomas appelle le droit ou la loi naturels n'est donc pas l'origine, mais la fin du droit positif. En un temps et un lieu donnés, le droit positif dessine les contours provisoires, toujours approximatifs et inachevés d'une humanité possible de l'homme et de ses communautés. Le droit naturel n'est donc que ce principe critique d'ouverture introduit au cœur du droit positif et l'appelant à se remettre constamment en question et à entrer dans une création toujours nouvelle d'une humanité toujours à venir.

La pensée de Thomas témoigne donc de la plus haute confiance en la liberté de l'homme et sa référence à l'Évangile au cœur du déterminisme de la pensée aristotélicienne lui permet de penser ce qui reste une des plus grandes conquêtes du christianisme : l'avènement d'un homme libre et responsable, créateur de droit et d'ordre. Avec Thomas, on assiste à la naissance d'une anthropologie qui cesse d'être l'envers obscur de la théologie. Les contemporains de Thomas ont bien vu le danger révolutionnaire d'une telle pensée, puisque l'œuvre de Thomas fut interdite à deux reprises, en 1277, le 7 mars à Paris, et le 18 mars à Oxford. Reste que c'est cette pensée qui autorisa les théologiens dominicains et franciscains à prendre résolument le parti des indiens lors de la conquête de l'Amérique. Au cœur de la pensée la plus austère, retrouvant sa source évangélique et renonçant au rêve d'une

communion heureuse et totalisante, rêve qui commençait à devenir un cauchemar dans la chrétienté finissante, Thomas engage le christianisme dans cette tâche du monde, ce travail de justice, qui est l'unique et la plus haute expression de la vocation de l'être humain à Dieu.

II

La nouveauté chrétienne

Ayant rappelé ces apports essentiels du christianisme dans la culture occidentale, nous nous trouvons devant ce paradoxe d'un christianisme menacé de disparaître parce qu'il a trop bien réussi. Sa mort annoncée suppose qu'il s'est à ce point identifié avec la culture que celle-ci n'a plus besoin du christianisme pour s'affirmer et évoluer. Assumant les valeurs chrétiennes devenues laïques, nos sociétés semblent croire qu'elles peuvent, sans risque ni perte pour elles, se débarrasser des croyances et des rites qui véhiculaient ces valeurs et qui caractérisaient la religion chrétienne. Ainsi le christianisme serait bien cette religion qui nous a définitivement sorti de la religion. Sa réussite est tellement évidente et complète qu'il est aujourd'hui devenu inutile comme religion.

Réussite ou échec du christianisme ?

On retrouve ici le piège des mots dont je parlais au début. Quant on parle du christianisme comme religion ou de la réussite du christianisme, on entend d'abord par christianisme, la religion ou l'institution chrétienne et son travail immense dans la culture. Et on dénonce l'inutilité présente de cette institution, qui apparaît désormais archaïque et dépassée. L'institution chrétienne a été tellement prégnante dans notre culture que les valeurs qu'elle promeut sont devenues des valeurs communes. On peut même aller plus loin en disant que ces valeurs ont été assumées par nos sociétés occidentales à une telle profondeur qu'elles sont devenues comme naturelles et laïques. Elles vont de soi, elles sont les valeurs qui structurent et définissent l'humanité occidentale au point de perdre leur référence chrétienne et de susciter l'étonnement lorsqu'on rappelle leur origine chrétienne. Cette réussite annoncerait la fin du christianisme en tant que religion. Ce qui est loin d'être démontré, si on veut bien se souvenir de l'extraordinaire

capacité d'adaptation de l'institution chrétienne au cours des siècles passés.

Mais cette affirmation de la réussite du christianisme comme son rejet au rang d'accessoire démodé repose sur une ambiguïté. On fait comme si cette institution ne renvoyait pas à un message, l'Évangile, auquel toutes les églises se réfèrent, et qu'elles prétendent servir. Et si on se réfère à ce message, alors il vaudrait peut-être mieux parler de l'échec du christianisme, tant il apparaît évident que nos sociétés ne fonctionnent pas sur des valeurs évangéliques. Et même si on réduit ce message à n'être qu'un système de valeurs éthiques, il n'est pas sûr que ces valeurs soient à ce point naturalisées dans la culture qu'elles n'aient plus en aucune façon besoin de leur source chrétienne pour être portées et vivifiées, donc pour être efficaces. L'histoire contemporaine est assez "pleine de bruit et de fureur" pour qu'on puisse raisonnablement douter de cette naturalité des valeurs. Et les catastrophes qui ont marqué l'histoire de ce siècle soulignent encore davantage l'échec de l'Évangile. Si les philosophes parlent de l'échec de la raison devant l'aventure sanglante du nazisme, à plus forte raison peut-on parler de l'échec du christianisme.

La question de l'avenir du christianisme est donc d'abord celle du rapport entre l'institution chrétienne et le message qu'elle prétend véhiculer. Et en supposant qu'on puisse répondre à cette question, se pose alors la question du message lui-même et de sa pertinence dans le monde contemporain. Que le christianisme ait, à travers ses institutions, apporté des valeurs essentielles aujourd'hui à la culture occidentale à ce point qu'elles lui sont devenues comme naturelles, ne signifie pas qu'on puisse réduire le christianisme à ses institutions ni même à un système de valeurs et ne voir en lui qu'une éthique qui a réussi à s'imposer et qu'on pourrait aujourd'hui détacher de ses modes religieux d'expression et de réalisation, ou de ses habillages mythiques.

Le critère d'évaluation

En faisant une distinction entre les institutions chrétiennes et l'Évangile, je n'entends pas dire que les institutions sont devenues caduques et affirmer, contre les institutions ou sans elle, la pertinence toujours actuelle du message évangélique. Je ne dis pas non plus que

les institutions ont trahi le message et que celui-ci peut et doit se passer de ces institutions. Je pense au contraire qu'il en va de l'Évangile comme de la parole : pour se faire entendre, la parole doit devenir un geste du corps et assumer l'opacité corporelle. De même l'Évangile doit assumer les médiations institutionnelles pour se faire entendre dans le monde humain. En distinguant les institutions chrétiennes du message qu'elles portent, je voudrais seulement attirer l'attention sur un point important. Tout au long de son histoire, même aux époques où le christianisme était une religion dominante et dominatrice, les institutions chrétiennes elles-mêmes ont toujours proclamé et maintenu, plutôt mal que bien, une distance critique entre ce qu'elles étaient et la fin qu'elles poursuivaient, l'établissement du Royaume de Dieu. Paradoxalement le christianisme comme religion a toujours refusé de s'identifier purement et simplement à cette religion qu'il était et il a toujours admis, souvent à regret, une extériorité qui lui donne sens et vie. Toujours, souvent à son corps défendant, les institutions chrétiennes ont refusé d'identifier purement et simplement leurs diverses réalisations historiques, fussent-elles les plus réussies, avec l'église de Christ et le Royaume de Dieu. Ces remarques permettent de faire une lecture radicalement différente de l'histoire du christianisme et de réviser certains pronostics sur l'avenir du christianisme.

Le christianisme est-il une religion ?

Aussi le christianisme n'est pas simplement une religion, il n'est même pas la religion de la sortie de la religion. Ou plutôt, le christianisme n'est pas seulement une religion ? Une religion n'est pas un système explicatif du monde, ni même un ensemble de théories et d'attitudes, individuelles ou collectives, définissant et mettant en scène le rapport de chacun à un absolu. Une religion est d'abord et essentiellement du lien social, c'est un système qui assure la cohésion sociale, ou comme le dit R. Girard, c'est une invention des hommes pour neutraliser la violence et rendre possible une communauté humaine. C'est Dieu ou les dieux utiles aux hommes et utilisés par les hommes pour vivre ensemble. Une religion est donc un système éthique, juridique et politique, à la fois théorique et pratique, qui vise à garantir un ordre social en s'appuyant sur une gestion du sacré. Cette thèse de Girard est confirmée par le fait que la religion, qui institue le lien social,

donne naissance au droit, et encore plus par le fait que l'importance de la religion décroît au fur et à mesure que croît celle du droit.

Dans les textes fondateurs du christianisme, deux affirmations indiquent que celui-ci ne peut pas être purement et simplement pensé comme une religion. C'est, dans ce texte appelé le sermon sur la montagne, dans l'évangile de Matthieu, (ch. 5-7), la suprématie affirmée par Jésus de l'amour sur la loi. Jésus ne dit pas que l'amour est supérieur à la loi, qu'il vaut mieux que la loi. Il dit que pour que les hommes puissent vivre ensemble, la loi ne suffit pas. Il faut qu'elle soit "accomplie" dans l'amour. Le mot grec πηλρωμαι (*plérômai*) que nous traduisons par accomplir est utilisé par exemple pour dire que le panier de la ménagère "déborde" de provisions. L'amour est un débordement de la loi. Comme si la loi avait besoin d'être dépassée par l'amour pour être efficace et assurer la cohésion sociale qu'elle doit assurer. Ce texte est embarrassant pour tout le monde, y compris pour les chrétiens, car il remet en question toutes les organisations sociales, même les meilleures et les plus justes. Et il est significatif que les chrétiens qui n'ont jamais appliqué ce texte ni exigé son application, aient toujours maintenu ce texte comme un texte fondateur.

La deuxième affirmation, liée à la première et thématisée par saint Paul plus que par les évangélistes, est celle de l'universalisme chrétien dont j'ai parlé au début de cet exposé. Cette affirmation remet en cause radicalement toutes les appartenances humaines, raciales, nationales, sociales et familiales en revendiquant une seule appartenance essentielle, l'appartenance à Christ ou à Dieu. C'est-à-dire l'appartenance à l'humanité.

Le christianisme ne se présente donc pas comme une nouvelle religion, ni même comme un système éthique. Il s'affirme seulement et uniquement comme un principe critique, ou mieux une "*posture*" critique, s'efforçant d'introduire dans toutes les pratiques sociales aussi bien religieuses qu'éthiques, une distance qui les décentre d'elles-mêmes pour les rendre attentives à la gratuité de Dieu, c'est-à-dire à l'humanité de l'autre homme, à l'humanité universelle. Le christianisme ne saurait donc se laisser réduire à une religion, à une éthique ou à une idéologie politique. Il a pour tâche d'assumer toutes les médiations que les hommes inventent pour exprimer et réaliser leur humanité. Il s'occupe de tout, il se mêle de tout et par essence, il est syncrétiste : il assume chacune de ces médiations pour la convertir et l'ouvrir à

l'hospitalité de l'autre homme et de Dieu. Le christianisme assume donc aussi les médiations religieuses, ces mots et ces gestes qui essaient d'exprimer et de réaliser le rapport à Dieu. Il est donc bien une religion, mais il n'est pas qu'une religion. Si on me permet l'expression, je dirais que la religion est toujours idolâtrique, alors que le christianisme est "iconologique". L'idole, c'est un dieu commode, un dieu pour ma commodité, un dieu avec moi, un dieu compagnon qui se sert de moi et que j'utilise pour vivre et pour mieux vivre. L'icône, c'est un dieu absent, un espace vide que je marche et dans lequel je m'avance à la rencontre de ce dieu qui vient. Le christianisme est institué au seuil d'un tombeau vide, dans l'absence de Christ, dans cet entre-deux historique ouvert par le départ de Jésus et clôturé par son retour. Aussi n'est-il pas une religion du Livre, d'une écriture ou d'un texte sacrés qui serait comme la déposition de la présence de Dieu. Il est une parole qui met un peuple en marche. Alors que l'homme religieux vit avec Dieu, dans un monde peuplé de dieux et de signes divins, le croyant chrétien est un homme qui marche.

Et lorsque Marcel Gauchet affirme que le christianisme est "la religion de la sortie de la religion", il comprend bien la visée fondatrice du christianisme. Mais il n'aperçoit pas que le christianisme n'est pas l'institution chrétienne. Ou pour être plus précis, il ne voit pas que cette religion qu'on appelle le christianisme et son institution se veulent toujours par avance dépassés par ce qu'ils annoncent, l'évangile de Christ. Dès lors, le christianisme et son institution sont toujours à venir, puisqu'ils ne sont que cet espace humain aménagé et toujours remis en question pour que soit possible l'annonce de l'évangile de Christ, qui dit l'avancée d'une humanité fraternelle dans la gratuité de l'amour.

Poser la question de l'avenir du christianisme, ce n'est donc pas se demander à quelles conditions il va pouvoir continuer et survivre dans les institutions qui prétendent le porter. C'est au contraire se demander en quoi l'évangile de Christ reste cette force de contestation et de remise en question de la convention sociale, cet incessant questionnement des évidences sociales qui vont toujours dans le sens du rapport de force et de la violence, cette manière de vivre qui dénonce dans la cohésion sociale les fermetures et les verrouillages qui l'empêchent de s'ouvrir à l'altérité d'autrui et de Dieu. Et c'est en conséquence se demander quelles médiations et donc quelles institutions le christianisme doit inventer sans cesse pour témoigner de la force critique de cet évangile.

III

L'avenir d'une parole

Avant d'aborder cette question de la pertinence contemporaine du message évangélique, je voudrais montrer à quelle nouvelle posture institutionnelle et personnelle le christianisme et les chrétiens sont aujourd'hui appelés dans les sociétés contemporaines.[4]

Un christianisme prophétique

Dans ce dialogue souvent conflictuel entre la société et le christianisme, il me semble qu'on peut déchiffrer les signes d'un avenir possible pour le christianisme. Celui-ci a appris, il est en train d'apprendre à intégrer non seulement le caractère laïque et pluraliste de la société, mais aussi le principe fondamental de la liberté de l'individu et de son autonomie. Et pour le christianisme, le temps est venu où il peut dire le sens sans chercher à imposer des normes, où il peut signifier Dieu et l'exigence éthique tout en s'inscrivant dans une société de débat soucieuse d'ajuster constamment ses normes aux évolutions de la vie.

Nous assistons à la fin du christianisme comme pouvoir. Mais prétendre que cette perte de pouvoir signifie la fin du christianisme serait imprudent et contestable. C'est la fin d'un christianisme qui vivait la religion comme structure d'une société dans laquelle elle commandait la forme politique et où elle définissait l'économie du lien social. Mais cette fin est la fin d'une certaine manière qu'avait le christianisme de se comprendre. Et le christianisme lui-même n'est pas étranger à cette fin du religieux comme pouvoir. Bien que les Églises aient très souvent cherché à conserver leur pouvoir, il est incontestable que le christianisme, comme système symbolique, a contribué à l'émergence de cette laïcité culturelle. Dans cette laïcité, le christianisme n'a plus à réguler la société, mais il se met à exister sur le mode du témoignage et de la proposition, dans le respect de la liberté des personnes et des groupes dans leur

4. Cette étude était déjà rédigée lorsque j'ai lu le livre d'Hippolyte Simon : *Chrétiens dans l'État moderne*, Ed. du Cerf. Paris 1984. Je renvoie le lecteur à cette excellente étude, qui développe des analyses proches des miennes, à partir d'un autre point de vue, en particulier la troisième partie de l'ouvrage, "*Chrétiens après Hegel*" p. 141-215.

originalité spirituelle et leur volonté de vivre ensemble.[5] Et on pourrait dire avec K. Rahner que la tâche du christianisme devient ou redevient prophétique.

Un christianisme de conversion

Dans cette tâche, le christianisme peut s'appuyer sur l'émergence d'une nouvelle conscience religieuse et d'une nouvelle façon de croire aujourd'hui. Alors qu'on s'est entre-tué et que l'on continue, en différents points du globe, de s'entre-tuer au nom de la religion, se développe aujourd'hui, et pas seulement dans les sociétés occidentales, une conscience religieuse pluraliste qui intègre le fait que d'autres vivent authentiquement une vérité religieuse différente. Le fait essentiel est ici qu'il ne s'agit plus de réduire l'autre, mais de l'accepter dans sa différence. C'est une révolution considérable dans l'expérience de la foi, car ici est mis en œuvre une façon nouvelle de se rapporter à un absolu. Même si les différences sont affirmées et irréductibles, ce qui est partagé, c'est le respect absolu des personnes et de leurs droits.

La foi et l'engagement religieux apparaissent aujourd'hui comme un choix individuel en faveur de telle ou telle forme de spiritualité et non la soumission à une tradition ou un pouvoir. Les chrétiens se trouvent dans l'obligation de découvrir ou redécouvrir le christianisme à travers une démarche libre et personnelle et l'engagement chrétien redevient une conversion. Dans le cadre d'un refus du religieux comme pouvoir et d'une acceptation du pluralisme religieux et philosophique, cet engagement apparaît comme la manifestation suprême de la liberté.

Le christianisme retrouve alors ses origines et réactive une dynamique interne essentielle au message évangélique. Structurellement, le christianisme est en effet une religion de conversion, une religion qui ne va pas de soi et qui demande un engagement personnel se traduisant par une distanciation critique à l'égard du monde présent. Ainsi se trouve pris en compte les droits de l'individu à l'intérieur même de chaque église et même si celle-ci n'est pas et ne peut pas être une association démocratique, une certaine démocratie de participation et

5. Texte du Comité Mixte Catholiques-Protestants, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf. 1992, p. 95.

de discussion pénètre les consciences religieuses et le fonctionnement des églises.[6] Ici encore le christianisme retrouve ses sources, car il a été, dès le début, une société religieuse de débats et sa vérité s'est toujours affirmée dans une dynamique de tensions et de conflits entre diverses interprétations et diverses sensibilités. Toute l'histoire du christianisme témoigne de cette impossibilité de clôturer institutionnellement le message chrétien. À travers une multitude de témoins diversement orthodoxes ou hétérodoxes, quelque chose d'essentiel s'est transmis : une construction symbolique conjuguant, en référence à la figure de Jésus, l'altérité divine, les interrogations humaines et le souci éthique. Ainsi en affinité avec les sociétés modernes, le christianisme réapprend à conjuguer liberté et foi, affirmation et recherche, certitude et doute.

Une exigence éthique

La chance du christianisme est également d'apparaître comme reprenant à son compte l'exigence éthique. Toutes les religions n'ont pas une dimension éthique et prolifèrent aujourd'hui des types de religiosité n'ayant pas forcément une telle dimension. Même si la notion moderne de "droits de l'homme" a été conquise en grande partie contre les églises, le fait que des personnes en situation de détresse – tels les demandeurs d'asile – se réfugient, en désespoir de cause, dans des églises, est lourd de signification : ces hommes et ces femmes perçoivent intuitivement que, dans ces lieux, une dimension autre est en jeu, une dimension qui permet de reconnaître en tout homme – aussi misérable soit-il et aussi contestable que soit éventuellement son action ou sa protestation – un "enfant de Dieu". À travers cette qualification éthique, le christianisme incarne une des figures de l'universalisme, il est une religion universelle qui, idéalement et potentiellement, relativise toutes les appartenances ethniques, culturelles, linguistiques. Cette dimension universaliste travaille constamment le christianisme. À l'heure des replis identitaires et des regains de racisme et d'antisémitisme, il n'est pas indifférent que des voix chrétiennes

---

6. Dans cette optique, le concile Vatican II (1962-1965) marque incontestablement une étape décisive par sa *Déclaration sur la liberté religieuse,* affirmant qu'en matière religieuse "tous les hommes [doivent] être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit" et que "nul [n'est] forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience".

rappellent que nous sommes tous frères et que nous n'avons qu'un seul maître, en relativisant ainsi tous les pouvoirs.

Ainsi, un christianisme décléricalisé peut rencontrer positivement une modernité elle-même décléricalisée, qui s'est affranchie des cléricatures de la raison ou des idéologies politiques. Car nous ne sommes plus dans cette modernité qui s'est constituée en se débarrassant de la tutelle des religions et en s'abandonnant aux idéologies du progrès et des rêves politiques. La laïcité s'est elle-même laïcisée, elle n'est plus ce contre-système élevé contre le système des religions majoritaires. La modernité qui est la nôtre, qu'on peut bien appeler si on veut la post-modernité, c'est toujours le mouvement, sans les certitudes qui l'habitaient.

Ainsi la fin annoncée du christianisme comme pouvoir inaugure une nouvelle chance pour le christianisme évangélique. Le christianisme peut devenir cette religion d'au-delà de la religion qui peut d'autant plus donner sens à l'autonomie de l'homme et de la société qu'elle renonce à vouloir imposer des normes, qui peut d'autant plus manifester sa dimension universaliste qu'elle témoigne de sa solidarité avec tous les êtres humains et n'oublie jamais les plus démunis, qui peut signifier d'autant plus l'absolue transcendance de Dieu qu'elle se préoccupe de l'avenir concret des hommes.

IV

Une parole d'avenir

Dans ce contexte, devient essentielle la question du message évangélique et des écarts dont il est porteur par rapport aux religions et aux sociétés qui portent chacune leur propre message. À partir de là on peut essayer d'imaginer une nouvelle "institution chrétienne", une église appelée à renoncer à tous les concepts religieux institutionnels habituels pour se définir comme "peuple de Dieu".

L'évangile comme instance critique

Il me semble que les éléments essentiels du message chrétien peuvent être ramenés à trois affirmations qui doivent être pensées et vécues ensemble. D'abord une affirmation sur la communauté des

hommes. Le christianisme s'établit dans ce constat évoqué dans les textes évangéliques et théorisé dans les lettres de Paul, que la société ne peut humainement fonctionner sur la seule base d'une gestion pacifique de la violence, gestion proposée d'abord dans les religions, ensuite dans le droit. Religion et droit sont toujours des principes de clôture de la relation sociale, des principes de nécessité et de fermeture basés sur la Loi. Pour l'avenir des individus et de la communauté toute entière, les hommes doivent accéder à un autre niveau qui garantit le droit et la loi. Ce niveau est celui de la gratuité évoquée dans l'obligation à l'amour. Le christianisme s'institue dans ce paradoxe d'une loi, qui pour être efficace, c'est-à-dire productrice d'humanité, doit chercher sa plénitude dans la relation amoureuse. Alors se dévoile la signification de l'affirmation centrale du christianisme sur la nécessité pour les hommes d'un "salut" : tout homme existe dans un pardon, c'est-à-dire dans un amour, qui efface et oublie ce qu'il est, un animal de violence, en le faisant entrer dans une obligation à l'amour. Ce salut, qui pour chacun de nous ouvre l'espace de réalisation de sa propre humanité, a son modèle dans la passion de Dieu pour l'homme, dans la figure de Christ.

Ensuite une affirmation sur Dieu. Dans une critique et un refus radical de toutes les idoles et de toutes les idolâtries, le christianisme propose une conception inédite de Dieu et de sa transcendance. Ce Dieu qu'on ne saurait nommer ni même penser, ne peut être rencontré et comme "agi", que dans la gratuité amoureuse de sa trinité qui définit sa relation à l'homme. La transcendance de Dieu est ainsi une transcendance "pauvre" qui exclut toute mainmise sur Dieu et toute manifestation de Dieu dans les signes de la puissance et du pouvoir.

Dans une logique tout à fait remarquable, de ces deux affirmations découle une troisième qui structure l'action et la vie de chaque être humain. La relation fraternelle, empreinte de gratuité et de respect est constitutive de l'humanité de chaque homme et de tous les hommes, et c'est dans cette relation d'hospitalité qu'est réalisée la relation à Dieu. Ainsi est affirmée concrètement l'universalité de tous les hommes et de l'humanité tout entière, fondée et garantie par l'universalité même de Dieu.

Les institutions chrétiennes

Ces affirmations soulignent à la fois la nécessité et l'insuffisance des institutions chrétiennes. Les communautés de croyants rassemblés en églises apparaissent comme des institutions provisoires, toujours fragiles et critiques, au service de ce projet fondateur, au service de la vie des hommes et de chaque homme. Ces institutions ne sont justifiées que si elles existent dans un double souci. D'abord le souci critique de la référence à Christ, à travers les écritures qui l'annoncent. D'où la tâche qui leur incombe d'une lecture active et plurielle des textes fondateurs pour les interpréter et les transmettre. Ensuite le souci d'une ouverture concrète et actuelle à l'altérité de toutes les autres communautés humaines et de tous les hommes, dans une intraitable vigilance contre toutes les tentations de fermeture sur soi. Ce qu'on appelle, dans ces institutions, le magistère ou l'autorité, quelle que soit la manière concrète dont on l'imagine, n'a pas d'autre rôle que de porter ce double souci de la communauté des croyants dans sa référence à Christ comme espace d'hospitalité ouvert à tout homme.

*

* *

L'avenir de l'homme

Si ces analyses sont exactes, on peut raisonnablement penser que le christianisme a encore de l'avenir, qu'il est une parole pour l'avenir. Mais dire que le christianisme a un avenir ou affirmer que sa parole ouvre un avenir à l'homme contemporain, ne signifie pas que cet homme ait encore un avenir. Et il me semble, au terme de mon exposé, que ce n'est pas tant l'avenir du christianisme qui fait problème que l'avenir de l'homme lui-même.

En effet les incertitudes qui définissent notre modernité et ébranlent les anciennes valeurs constituent une menace mortelle pour la culture qui risque de disparaître bien avant le christianisme. L'abondance des signes et la disparition du symbole, l'appauvrissement de l'imaginaire et la prolifération du virtuel, l'affolement des langages et l'épuisement du sens, sont peut-être les signes d'une nouvelle barbarie et d'une nouvelle inhumanité de l'homme, dont le signe annonciateur est le retour des idoles.

Il y eut, dans notre histoire, des périodes d'idolâtrie heureuse comme le polythéisme grec, des périodes ombrageuses avec les monothéismes totalitaires. Notre présente modernité vit une idolâtrie honteuse d'elle-même. Mais le mouvement en est toujours le même. Dans le dieu fabriqué, c'est toujours une image symbolique du moi qui est rencontrée et vénérée. Et l'idole, comme produit du désir d'exister à tout prix, est l'espace d'une réalisation symbolique du moi. C'est un dieu "fait de main d'homme", fait de vie d'homme, c'est un dieu à mon image. Et la perfection de l'idole repose sur sa capacité à satisfaire la volonté narcissique désireuse de jouir d'elle-même. L'idole est l'espace où j'apprends à m'aimer et où, enfin, je m'aime.

Ainsi, nous vivons dans un système de projection généralisée dans la raison, l'État, le groupe, la classe sociale, l'argent, la mode, l'image, la communication enfin. Alors triomphent les mythologies de pacotille, la plupart du temps télévisées, désenchantées, animées par une raison cynique qui prône des stratégies individuelles pour une réussite individuelle dans une sorte de pragmatisme de la survie individuelle. Ainsi, après la faillite de la raison, se dessinent les figures pâles d'une survie possible, la seule encore possible. Autrefois, lorsqu'on avouait les idoles, on construisait des sanctuaires dans des temples. Aujourd'hui que l'homme a renoncé aux métaphysiques, "l'homme est un peuple dont les temples sont privés de sanctuaires", comme le dit le philosophe Hegel. L'idolâtrie atteint la perfection de son essence : l'idole n'étant plus rien, tout peut devenir idole. Et toute l'histoire de l'homme peut se déchiffrer comme l'histoire fabuleuse d'un dieu manqué.

On peut raisonnablement être pessimiste quant à l'avenir de l'homme. Mais on peut aussi ne pas désespérer car dans cette prolifération anarchique des idoles contemporaines, il y a les signes d'une attente multiple et confuse. Ce que l'idole en vient à dire, qu'elle ne voulait pas dire, c'est que le dieu qu'elle donne est un dieu absent. Les idoles contemporaines, qui ne sont plus de bois ni de métal, avouent enfin ce qu'elles sont, les signes de l'absence d'un dieu. Car nos idoles sont toujours décevantes, elles promettent plus qu'elles ne donnent, et par là révèlent le manque d'un dieu nécessaire. Mais elles ne peuvent annoncer ni promettre la venue de ce dieu. Bien au contraire, elles s'évertuent à voiler cette absence, à la nier, et entreprennent désespérément de toujours se donner comme dieu suffisant. Et de ce point de vue, le monde contemporain n'attend pas Dieu, il n'est pas davantage

disponible pour l'accueillir et le rencontrer. Il n'a pas renoncé à son idolâtrie. Mais, sans doute à cause du long travail du christianisme, les idoles ne fonctionnent plus comme elles devraient fonctionner, elles ne font plus leur métier. Et l'on a de plus en plus de mal à colmater les brèches, à croire en elles. On ne saurait en conclure que le monde attend une révélation du vrai Dieu. Mais il y a aujourd'hui une révélation de l'idole : en affirmant désespérément sa nécessité, l'idole révèle malgré elle sa vacuité et son inanité. C'est dans cette maladie révélée des idoles que réside le danger d'une nouvelle barbarie, mais aussi peut-être la chance historique pour le christianisme et son évangile. Le doute s'est introduit dans l'idole, et un espace vide apparaît où l'homme peut renoncer à voir, à parler, à communiquer pour écouter. Et peut-être entendre une parole nouvelle, qui n'est que l'écho d'une parole première, aujourd'hui oubliée, celle de Dieu cherchant l'homme au fond de sa solitude : "*Adam, où es-tu*" ?

Ainsi, cette histoire qui est la nôtre et que nous qualifions souvent d'histoire chrétienne n'est en fin de compte qu'une histoire profane dont les paganismes de toutes sortes, y compris et surtout le paganisme chrétien, ont été et sont sans cesse questionnés et remis en cause par la patience et l'obstination évangéliques. Sans succès évident si on en juge par les événements du siècle qui s'achève. Mais si l'homme a encore un avenir, c'est dans l'écoute d'une parole qui le met en situation de crise, qui dénonce les refuges imaginaires des idéologies religieuses, scientifiques ou techniques et les apparentes efficacités des messianismes temporels, qui ouvre chacun et tous à l'altérité de l'autre homme et donc à la radicale nouveauté de Dieu. Alors Jésus sera vraiment cet homme qui a tellement humanisé Dieu qu'il permet aux hommes du troisième millénaire de vivre, comme le disait Dietrich Bonhoeffer[7], "*sans Dieu*" tout en vivant "devant Dieu et avec Dieu".

Yves CATTIN
Philosophe

7. Dietrich Bonhoeffer *Résistance et soumission*. Genève. Labor et fides. 1967, p. 162.

François Genuyt

Position

LA SEMIOTIQUE BIBLIQUE EN ACCUSATION

La présentation que P. Gibert a faite de la sémiotique biblique dans son article *Lecture savante et innocente : le récit en lui-même,* (*L. et V.* n° 248, p. 49-56) a de quoi surprendre. Prisonnière d'un slogan (le texte, rien que le texte !), la méthode sémiotique se limiterait à quelques opérations de type mathématique sur les termes et propositions du discours en vue d'en déterminer le sens. Ce faisant, elle ferait abstraction de tout rapport à l'histoire : reproche majeur.

Pour en comprendre la portée, il convient de distinguer entre l'histoire historico-critique (dont la sémiotique n'a jamais nié la pertinence), l'histoire racontée (le récit biblique), et le Réel historique (le vécu). Ce Réel se tient en retrait de la science historique comme de la lecture sémiotique. Quant à l'histoire racontée, elle est à cheval entre la science historique (l'observable) et le Réel (l'invisible). En effet, elle contient assurément des faits historiques, mais ce qu'elle dit de l'Acte créateur, des interventions de Dieu dans l'histoire, de l'Incarnation, de la Rédemption ne sont pas des "faits historiques", vérifiables par la science, sauf que des croyants en ont parlé et en ont fait un Récit, consigné dans les Écritures.

Or précisément, l'auteur reproche à la sémiotique littéraire "d'ignorer délibérément l'histoire racontée" du fait qu'elle ne s'intéresse pas à l'histoire du texte (p. 1). Ne retenir que le texte, c'est ignorer par principe l'histoire "sous quelque forme qu'elle puisse être perçue ou invoquée" (p. 54). Chose vraiment incroyable, car chacun sait que *dans le texte biblique* il y a beaucoup d'histoires racontées, on peut même dire qu'il n'y a que çà, et que c'est d'ailleurs par et pour l'analyse des contes, des mythes et des récits que la sémiotique a pris son envol. Depuis trente ans, les études de sémiotique, de la Genèse à l'Apocalypse, suivent pas à pas la narration biblique, jusqu'à réinventer pour ce faire une théorie de la narrativité et de l'interprétation qui permette de penser bibliquement l'Histoire du salut. Ce qui lui donne pareille vocation, c'est qu'elle est une méthode opératoire pour la recherche de la SIGNIFICATION et qu'elle suppose que le LANGAGE informe toutes les modalités de l'histoire, vécues, racontées, vérifiées.

Précisons à l'intention des historiens soucieux de restituer les contextes historiques, qu'il y a installés dans le texte beaucoup de narrateurs, auditeurs et lecteurs, beaucoup d'informations sur le contexte et que, s'agissant de la littérature biblique, c'est en partant de ces figures, mais alors soumises à leur contrôle, que les historiens peuvent s'interroger sur la vie des communautés ou sur les intentions des auteurs. Tout historien est obligé de passer par la signification des textes, objet de la sémiotique. Mais ce qui légitime le

propos sémiotique, formellement, c'est que le texte donne *plus à penser* que ne pourra jamais le soutenir “l'exigence historico-critique”. La surprise, l'imprévu, l'improbable aux yeux de la science historique, on peut en *parler*, on ne peut pas le *certifier*. C'est au vrai ce qui justifie la “nécessaire fiction” dont parle le même numéro de *L. et V.* : le croyant ne peut pas se passer de la certitude que Jésus fut un homme, et l'histoire l'en assure, mais le savant ne peut certifier que cet homme est le Verbe incarné, et la fiction en fait le récit.

Relevons deux questions particulières qui tiennent justement au cœur de l'auteur : l'histoire de la rédaction du texte, sa réception par le lecteur.

Sur le premier point, reproche est fait à la sémiotique de ne retenir que “l'état dernier du texte, porteur du sens, voire du sens par excellence” (p. 15). Que demander de plus, dira-t-on. C'est que, faute de prendre en compte l'histoire du texte, l'analyse sémiotique n'analyse plus qu'un texte “inanimé”, “inerte”, “mort” (p. 55-56), bref, une négation “d'humanité” (p. 55). C'est pourtant bien l'état dernier du texte qui pour l'essentiel, dans le cas très particulier de la littérature biblique, permet d'en repérer tant bien que mal les différentes couches rédactionnelles (par ex. les documents du Pentateuque), et pour ce faire la sémiotique a son rôle à jouer dans la découverte et la comparaison des différentes versions. Elle n'est donc pas assujettie à l'une d'entre elles. Reste néanmoins que l'état dernier du texte n'est pas la somme de ses états antérieurs. Il est le résultat d'une composition ultime, laquelle, tout autant que son insertion avec d'autres ouvrages dans cette “bibliothèque” qu'on appelle *la* Bible, est le fruit d'une décision qui crée pour le sémioticien (et pour le croyant en l'inspiration) une signification supérieure. Enfin, cet état ultime, n'est-ce pas ce que le poète, et l'auteur en est un, livre généralement au public, sans faire état des rédactions successives ni des circonstances de sa production ? Alors, un texte mort ? Non, mais un condensé de vie et une réserve de sens ignoré de l'artiste. Comme dit Maldiney : “Ce qu'est l'œuvre, l'artiste n'en sait rien avant d'être surpris par elle. Maître d'ouvrage, il n'est pas le Maître d'œuvre”. L'ouvrage aux historiens, l'œuvre aux sémioticiens, ne serait-ce pas une bonne division du travail ?

Sur le second point : l'indifférence supposée de la sémiotique à l'égard de le réception ; rappelons que c'est au contraire une des tâches habituelles de la sémiotique que d'analyser la stratégie de communication d'un texte à l'égard de ses lecteurs éventuels. Mieux encore, d'analyser comment les différents livres de la Bible reçoivent eux-mêmes les textes fondateurs en les interprétant. Mais l'essentiel est ailleurs pour le sémioticien: il consiste à comprendre que le texte n'existe pas sans un lecteur en chair et en os - le récepteur est déjà là avant que l'historien ne parte à sa recherche. Pas de signifiants sans l'acte de lire. Ce que le sémioticien analyse n'est donc que sa lecture du texte. Cette ré-énonciation du texte par le lecteur, voilà ce qui fait de celui-là un objet vivant et de celui-ci le référent du texte. C'est aussi par elle que le lecteur est placé, non pas seulement en face du ou des auteurs (morts et la plupart du temps heureusement inconnus), mais en écoute de cette Énonciation originaire - le “Maître d'œuvre” - qui fait tenir dans le texte auteurs, acteurs, événements, dialogues et commentaires, tout en organisant leur signification autour d'un signifiant premier, énigmatique, le Royaume des cieux. C'est en s'orientant

vers cette Énonciation fondatrice que la foi a chance de remonter vers ce que la communauté Église appelle l'inspiration. Cette origine du parler, on ne peut la réduire à ce que nous apprend la "génétique" ou la réception du texte, qui ne sont connues d'ailleurs que par leurs effets, objets des questions sur le passé.

Concluons. L'auteur a bien voulu reconnaître à la sémiotique le droit de pratiquer sa propre *époché*, et la possibilité de jouer un rôle complémentaire à l'exigence de la critique historique, sans d'ailleurs dire lequel. Pour une plus ample information, je conseillerai au lecteur innocent de lire le Cahier Evangile 59, *Sémiotique*, aux savants le magistral article *Sémiotique* de J. Delorme dans le SDB (*Supplément au Dictionnaire de la Bible)*, aux théologiens l'ouvrage de F. Martin, tragiquement disparu, *Pour une théologie de la lettre*, éd. du Cerf. Quant à moi, mon propos n'était point de convaincre quiconque, mais de montrer que l'image de la sémiotique donnée par l'article de P. Gibert, la critique qu'il en fait, ne correspondent que de loin à l'intention et à la pratique de la sémiotique biblique. Question d'objectivité...

F. GENUYT
de l'institut du CADIR
(Centre pour l'Analyse du Discours religieux),
Faculté de théologie, Lyon

Comptes rendus

Christian Duquoc, christianisme. **Mémoire pour l'avenir,** Cerf, Paris, 2000, 126 p. 80 F.

Au tournant du millénaire, les livres se multiplient qui s'interrogent sur le destin du christianisme dans un temps où, en certains pays d'Europe du moins, son avenir peut paraître incertain. Parmi tous ces livres, je privilégie celui-ci qui poursuit la démarche de *Je crois en l'Église* (Cerf, 1999) mais en faisant davantage porter l'accent sur la nouveauté que l'Évangile a introduit dans l'histoire et dans la culture, les aléas de son effacement lorsque l'inspiration chrétienne n'a pas su délimiter sa place en face des divers pouvoirs politiques. Et tout particulièrement en notre temps où le message évangélique semble sans prise réelle sur son temps. Ce livre est bref, mais il se tient à l'essentiel de cette nouveauté qui ne peut se comprendre qu'à la jointure d'une mémoire et d'une espérance. D'une mémoire nécessaire du contenu de la Promesse comme de celle de l'histoire de la mise en œuvre de sa présentation depuis la scission avec la synagogue. Une mémoire en fait attachée moins au détail de l'histoire qu'au repérage "d'une logique qui, par incurvation de la dynamique chrétienne première, aboutit à une distorsion de son projet." *Une mémoire pour l'avenir* comme le dit le titre, inséparable, par conséquent, de l'ouverture que maintient l'espérance, une espérance inévitablement fragile du fait de notre finitude humaine mais une espérance vive. Qui veut s'attacher à comprendre les temps difficiles que nous avons à vivre doit prendre le temps de méditer ce livre qui ne rappelle du passé que cela seul qui est nécessaire pour se repérer dans le présent et qui ne se lit que comme une incitation à penser l'affirmation paradoxale au centre de notre foi : "La foi chrétienne révèle une dimension que la raison tait. L'horizon des humains n'est pas la seule mortalité."

François CHIRPAZ

Jean-Jacques Pérennès, **Pierre Claverie, un algérien par alliance.** Paris, Cerf, 2000, 393 p.

Le livre que nous présentons a été écrit dans la joie. Son auteur nous l'affirme et nous ressentons l'allégresse de son écriture : une biographie agréable, "bien enlevée". J.-J. Pérennès a eu l'avantage de bien connaître P. Claverie ; il a partagé souvent ses découvertes et ses soucis. Pourtant il n'a pas composé un simple album de souvenirs, il a fait proprement œuvre d'historien – suivant avec précision les évolutions d'une vie, d'une pensée, d'une action. Il a consulté les témoins oculaires et les écrits – spécialement une très ample correspondance ; aussi est-ce très souvent l'évêque d'Oran qui s'exprime. Le personnage, il est vrai, a de quoi intéresser à bien des titres : son rôle dans

l'histoire de notre temps comme témoin puis comme acteur ; sa pratique interreligieuse et la réflexion qu'il porte sur cette pratique ; enfin, son expérience spirituelle en rapport très constant avec des situations concrètes et éprouvantes.

Pierre Claverie est né en 1938 dans une famille française depuis longtemps enracinée à Alger. Pendant des années il a partagé les façons de penser et de vivre des "pieds noirs". Il les jugera plus tard avec lucidité, mais sans amertume. Lui, les siens et ses camarades évoluant dans ce qu'il appelle la "bulle coloniale". Ils n'étaient ni des "exploiteurs" ni des "racistes" mais, tout en se croyant "algériens", ils vivaient entre eux, ignorant presque tout de l'Algérie, de sa culture, de la misère de ses masses, et souvent même sa langue. Ils croyaient au bon droit de la "France généreuse", apportant la civilisation à ceux qui n'en avaient pas. Avec les meilleurs sentiments du monde, le jeune Claverie n'avait d'autre idéal que de servir une "Algérie française" ; ses convictions ne furent pas ébranlées par ses séjours dans la métropole – à Grenoble comme étudiant, puis au noviciat des dominicains au "Saulchoir" – où il dut s'affronter à des contradicteurs. Ses retours en Algérie comme militaire puis comme jeune religieux allaient le changer radicalement, faire éclater pour lui la "bulle coloniale". Il entra en relation avec les populations arabes et berbères, mesura l'étendue de ses ignorances. Il en vint à approuver le désir d'une Algérie vraiment algérienne, décida d'y vivre sans projet de retour en Europe, et de collaborer à la construction de ce nouveau pays. Dans ce projet, il intégra sa situation de prêtre catholique puis, à partir de 1981, d'évêque d'Oran. Dans les années qui suivirent l'indépendance il partagea l'enthousiasme des socialistes du pays qui crurent en faire un modèle pour le Tiers-Monde. Puis, et surtout après 1992, sa présence au Maghreb fut surtout souffrance et déchirement ; il resta ferme dans sa résolution de rester, parfaitement lucide sur le risque qu'il encourrait, prévoyant même sa fin tragique (il fut victime d'une bombe en 1996). Avait-il réussi à se faire complètement algérien ? Oui, mais comme il le disait lui-même, "algérien par alliance". Il restait attaché à un idéal de modernité démocratique, à bien des éléments de la culture française, et sa foi chrétienne ne devenait que plus vive. Il se voulait un citoyen de l'Algérie, rappelant aux Algériens leur décision de construire une patrie tolérante, acceptant un pluralisme qui serait enrichissement pour tous. Plus d'un Algérien comprit son témoignage et beaucoup lui dirent leur contentement "qu'il soit resté".

Pierre Claverie fut un évêque, un chrétien cherchant sans cesse à vivre et à approfondir sa foi. Par ailleurs, il comprit de mieux en mieux l'importance de l'Islam dans la culture algérienne ; aussi devint-il un des grands pionniers du dialogue interreligieux. Il ne pensait pas qu'il soit possible de résoudre le problème des différences théologiques et, contrairement à d'autres islamologues catholiques, il se maintenait dans une préférence déclarée pour le christianisme face aux autres religions. À ses yeux, la Trinité, l'Incarnation ouvraient vers Dieu une voie plus accessible et plus authentique que le monothéisme trop abrupt de l'Islam. Il lui arriva rarement, mais quelquefois cependant, d'approuver des conversions au christianisme. Ce ne fut pas pour convertir les musulmans au christianisme qu'il resta dans son diocèse : il lui paraissait important que s'établissent de fortes amitiés entre les hommes "de religion" et qu'au cœur de ces relations soit

intégré le rapport aux autres et à l'Autre : il priait avec des amis musulmans. Il pensait que l'expérience historique de l'Église pouvait éclairer la marche de l'Islam vers une épuration et une acceptation heureuse de la modernité. Pour cela, il reconnaissait, comme beaucoup d'entre nous aujourd'hui que nous (catholiques) avons trop souvent été intolérants, fermés sur nous-mêmes, injustes, mais que c'est selon le meilleur de nos traditions – et non contre elles – que nous avons su trouver des attitudes nouvelles, ouvertes et dialoguantes. Aussi Pierre Claverie encourageait-il les intellectuels et les mystiques algériens à s'ouvrir sur un meilleur discernement de leurs valeurs et à la possibilité d'un enrichissement par le dialogue.

La solitude, une tâche délicate et souvent incomprise, le face-à-face avec la mort (après 1992) – alors qu'il aimait tant la vie – exigèrent et commandèrent chez Pierre Claverie une forte spiritualité. Il fut inspiré par l'évangélisme de la tradition dominicaine, par la spiritualité de l'"enfouissement" chère à Ch. de Foucaut, par D. Bonhoeffer chrétien "incognito" sous la Croix". P. Claverie lisait fréquemment ces auteurs au cœur de ces plus dures années. Mais sa maîtresse fut bien davantage la vie avec ses multiples affrontements. Il fut très discret, mais laissa échapper des reflets de sa foi et de sa vie intérieure dans ses prédications, ses retraites, les éditoriaux du bulletin diocésain, ses lettres, etc. Donnons un extrait du Carême qu'il donna l'année de sa mort : "Il s'agit de faire la vérité dans notre vie, en l'arrachant à ce qui la retient prisonnière pour la livrer à Celui qui est la source de la liberté et de sa fécondité. Plus qu'à un effort pour conquérir une récompense divine, Dieu nous invite à l'abandon. Mais nous savons bien que cet abandon ne peut se faire sans ascèse car nous préférons souvent les chaînes de l'esclavage aux risques de la liberté... La prière est aussi centrale que cette sorte de jeûne dans le Carême, car elle est un lieu de dépossession, d'offrande de sa vie à Celui auquel on s'abandonne en disant "Abba" c'est-à-dire "Père"... Tout cela pour nous préparer à entrer avec Jésus dans le mystère de Pâques, ouverts à la présence de Dieu et disponibles pour accomplir son œuvre." (cité p. 355).

La place dans le monde que Claverie accepte – sinon choisit – est celle d'une "fracture" avec des hommes grandement menacés par l'inhumanité ambiante, et là, il rencontre son Seigneur, sa Passion, et du coup, l'espoir que donne "la grâce qui coûte", fruit de la Résurrection.

Les événements politiques comme la progression de la spiritualité de l'évêque d'Oran trouvent leur fin quasi logique dans la tragédie d'un assassinat – apparemment sans cause. J.-J. Pérennès ne cherche pas à élucider la question de la responsabilité du meurtre, qui reste obscure. Nous n'en voudrons pas à l'historien de ne pas s'être fait détective ; il avait mieux à faire.

Cette biographie est préfacée par le Maître de l'Ordre dominicain, T. Radcliffe, qui souligne la richesse de l'ouvrage. Ce livre est également accompagné d'un court témoignage d'un algérien musulman, M[e] Redouane Rahal. On aurait peut-être aimé un index des noms propres et un tableau chronologique mettant en rapport les événements de la vie de P. Claverie avec ceux de l'histoire du monde.

Claude GEREST



Yves Congar, **Journal d'un théologien, 1946-1956**. Édité et présenté par Étienne Fouilloux, Paris, Cerf, 2000, 462 p.

Yves Congar est mort "cardinal de la Sainte Église" ; son œuvre est considérée comme "classique", trop classique peut-être aux yeux de certains. Il est bon que nous soit rappelé qu'il fut un homme de contestation, contesté par les gardiens de l'institution. La publication de son *Journal* des années 1946-1956 nous le rappelle. Nous sommes invités à suivre son parcours qui va de crise en crise : celle du Saulchoir que venait de rajeunir le père M.-D. Chenu, celle autour de l'encyclique de Pie XII *Humani generis* et des théologiens de Fourvière, celle enfin des prêtres-ouvriers touchant par ricochet Congar lui-même et l'envoyant en divers exils. Ces crises sont ici revécues de l'intérieur. L'auteur dit avec force et lyrisme ses amertumes et pourfend les sottises, mesquineries, cachoteries des milieux ecclésiastiques les plus haut placés. Il n'hésite pas à comparer les agissements romains à ceux de la Gestapo ou du K.G.B. Pourtant, alors même qu'il dénonce tant d'irrégularités, il proclame la nécessité et la beauté de la fidélité, et même de l'obéissance. Et quand il se dit proche d'un quasi-désespoir en ce qui touche son avenir de serviteur du Royaume, il prophétise un temps de libération et sa propre "réhabilitation" (ce sera le Concile).

La publication de ce *Journal*, si intéressant, doit beaucoup à l'historien Étienne Fouilloux. Il nous le présente, le fait suivre d'un épilogue, assure des transitions, garnit les pages de notes explicatives fort nécessaires. Au *Journal* proprement dit, il a joint un témoignage dans lequel Congar revient sur sa vocation d'œcuméniste et retrace un cheminement initié dès l'enfance.

Claude GEREST

Raïssa Maritain, **Les Grandes amitiés. Souvenirs.** Éd. Parole et silence, 2000, 366 p.

Nos lecteurs comprendront tout de suite que ces *Grandes amitiés* sont la réédition d'une œuvre parue en 1941. Raïssa Maritain a le don de rajeunir des souvenirs déjà anciens. Elle eut la chance d'avoir tant d'amis illustres et intéressants, "grands convertis", maîtres à penser, écrivains, artistes : Ch. Péguy, E. Psichari, Léon Bloy, Bergson, Chagall, Rouault, pour ne donner que quelques noms. Jacques Maritain, l'élu de son cœur, est, comme on s'y attend, à la première place dans sa présentation des grandes figures de cette "renaissance catholique" qu'elle a vécue ; il lui apparaît comme "homme qui parle peu, attentif au son des âmes".

Claude GEREST

Centre d'études Redemptor hominis, **Monseigneur Jean Zoa, Son héritage et son enseignement,** Actes du colloque Yaoundé 9-10 décembre 1998, 130 p.

Jean Zoa a été archevêque de Yaoundé de 1962 à sa mort en 1998. Il a marqué le Cameroun, comme en témoigne ce colloque qui évoque ses interventions au Concile Vatican II, son action pastorale, son souci de gestion et ses conceptions du développement. Évocation savoureuse du nouvel évêque de Yaoundé arrivant à Rome quelques jours avant l'ouverture du Concile et cherchant à rassembler ses confrères africains pour faire entendre leur voix et se faisant rappeler à l'ordre par le Préfet de la Congrégation de la *Propaganda Fidei* avec menaces de supprimer les subventions du Vatican à l'Église du Cameroun ! Les témoignages montrent un pasteur attentif à la maturité de ses diocésains face aux tentations de résignation et de magie. Face à la

catastrophe de Nsam qui en février 1998 vit la mort de deux centaines de jeunes voleurs d'essence qui périrent carbonisés, ne déclarait-il pas : “L'Afrique doit accepter que la pauvreté et la misère sont contre le plan de Dieu. Nous devons continuer une lutte habituelle, continuelle, acharnée, intelligente, communautaire et solidaire contre la misère et la pauvreté.” Voilà un bon document pour les historiens du futur.

Hugues PUEL

Jean Roy, **Le souffle de l'espérance. Le politique entre le rêve et la raison**, Ed. Bellarmin, Québec, 2000, 608 p.

Au centre de ce vaste ouvrage qui s'interroge sur les mésaventures tragiques de l'espérance une fois que des hommes veulent l'inscrire dans la politique en donnant forme à l'Histoire, une méditation sur l'énigme du Mal. Jean Roy réussit à tenir ensemble une approche historique indispensable pour mettre en évidence les filiations de ce passage du religieux au politique jusqu'aux délires que connut au XXe siècle avec le nazisme et le communisme et une réflexion qui dépasse l'histoire. Cette réflexion sur le Mal ne veut pas se dissocier de l'histoire réelle des hommes mais le rapport à l'Histoire demeure, de bout en bout, commandé par cette question essentielle. Partis d'une inspiration religieuse où l'espérance ignore les limites puisqu'elle a souci de comprendre le sens ultime de leur vie, les hommes qui la transposent dans le domaine du politique ne se contentent pas d'insuffler à l'action politique l'énergie du souffle puissant de l'espérance. Ils ont le dessein non seulement de donner sens à leur action mais, par cette action, de résoudre l'énigme du Mal. Pour cela, s'en donner une explication simple et mettre cette explication en œuvre dans une action déterminée à ne reculer devant aucun obstacle, fût-ce devant les interdits de la morale. Or, un tel passage du religieux à la politique n'est rien moins que naïf parce qu'il repose sur une confusion d'ordres et qu'il ne se met en œuvre qu'en ne voulant reconnaître aucune limite à l'action humaine. Parce qu'elle s'interroge sur cette énigme du Mal, cette réflexion ne cesse donc de s'interroger sur la question centrale de la limite, signe de notre finitude. Et elle le fait en privilégiant la référence à Kant, le penseur de la finitude de la raison dans l'homme et de sa liberté.

François CHIRPAZ

Barbara Skarga, **Une absurde cruauté, Témoignage d'une femme au Goulag (1944-1955),** Ed. La Table Ronde, Paris, 2000, 350 p. 135 F.

Barbara Skarga est en Pologne une spécialiste éminente de la pensée contemporaine, et plus spécialement de la pensée française. D'elle a paru en 1997, *Les limites de l'historicité* (Ed. Beauchesne), sur la compréhension que la pensée se donne de sa propre histoire. Et, aujourd'hui cet ouvrage que je tiens à saluer comme l'un des grands livres écrits sur ce que furent les camps du Goulag. Nombre d'autres livres ont déjà été écrits sur cette institution qui fit tant de victimes et brisa tant de vies. Par des Russes comme, Varlam Chalamov, *Kolyma* et, bien sûr Soljénitsyne, *L'archipel du Goulag*, ou par des Polonais comme Gustaw Herling, *Un monde à part*, entre beaucoup d'autres. Or, l'ouvrage de Barbara Skarga ne souffre pas d'être comparé à ces grands livres, jamais simples témoignages d'un temps de vie livré à l'arbitraire des bourreaux parce que méditation sur la condition humaine. Arrêtée à l'automne 1944, alors

qu'étudiante en philosophie elle était aussi officier de renseignements de l'A.K. (armée non communiste de la résistance intérieure au nazisme), elle est arrêtée, condamnée à dix ans de camp avant une relégation perpétuelle dans un kolkhoze au Kazakhstan, pour enfin être libérée en 1955, d'une manière non moins imprévue. Témoignage, dit le sous-titre, sur ce monde que l'auteur ne parvient pas à nommer autrement que par le lien de la cruauté à l'absurde, une méchanceté d'autant plus cruelle qu'elle n'a aucun sens. Mais témoignage plus que récit d'une jeunesse volée car Barbara Skarga sait tenir ensemble le souci d'un regard distancié de philosophe et de ce sens de la proximité concrète des êtres et des choses qui n'appartient qu'à un regard de femme. Quelques lignes pour donner le ton de ce grand livre, à lire comme tous ceux qui, en nous parlant d'une part de la vie de l'auteur, nous invite à mieux comprendre notre propre condition humaine. "Là où la souffrance ne connaît plus de limites, parler de souffrance serait indécent. Là où l'on a tout perdu, la jeunesse, l'espoir, ses rêves, ses proches, en parler ne se fait pas. Là où l'on est privé de tout, y compris de son propre prénom, on ne se replie pas sur soi, on ne s'apitoie pas sur son propre sort parce que tous ceux qui sont autour de soi sont dans le même cas. Nous voulons vivre, cela reste notre seul espoir ; or vivre c'est rire à chaque fois que c'est possible, c'est aimer à chaque fois qu'une occasion se présente, c'est se réjouir à chaque rayon du soleil palot, c'est plutôt se railler de tout jusqu'au bout, jusqu'au lit d'hôpital."

François CHIRPAZ

Bernard CATTANEO, **Prier avec François Mauriac,** Éd. S. Paul, 1999, 50 p. 40 F.

On ne peut s'empêcher de penser à un "*reader digest*" en feuilletant cette petite plaquette. L'auteur a sûrement tiré de l'œuvre de Mauriac un aspect de sa spiritualité, mais cette quarantaine de pages a bien du mal à donner une idée de l'ampleur et de la vigueur de sa pensée spirituelle.

Il est difficile de retrouver le cheminement de cette pensée, on ne voit que son point d'arrivée, positif, affirmatif, apaisé.

L'expression finale est de ce fait moins bien reçue. Dans un cheminement spirituel on voudrait suivre pas à pas, sentir le labeur, les errances, les luttes, les reprises, pour "Prier avec" – puisque tel est le but de ce livre.

Mises bout à bout ces phrases du grand écrivain perdent de leur réalité et donnent une impression d'artificiel.

Cinq petits chapitres regroupent quelques thèmes de la vie chrétienne. Les extraits sont choisis dans quatre ouvrages de Mauriac dont on retrouve les références très sobrement indiquées à la fin de la plaquette.

Louise REVELLIN

Fernando ORTEGA, **Beauté et révélation en Mozart**, Ed. Cerf, Parole et Silence, 1998, 160 p.

Ce livre de F. Ortéga peut enthousiasmer les amoureux de Mozart, ou au contraire en impatienter certains. En effet l'auteur n'écrit pas en tant qu'historien ou musicologue, mais comme théologien qui veut juger une œuvre immense en dévoilant sa source profonde, ses mouvements vers telle ou telle aspiration, son épanouissement dans une lumière enfin reconnue.

Beaucoup d'auteurs ont écrit sur ce musicien exceptionnel et la variété de leurs jugements révèle bien des hésitations sur les motivations profondes du compositeur. Suivant leur sensibilité ou leur appartenance à telle ou telle philosophie, ils le voient surtout chrétien ou plutôt franc-maçon, admirable de fidélité conjugale ou léger, acharné à la tâche ou souvent découragé. Dans l'ouvrage présenté, l'homme Mozart se dérobe à l'analyse avant tout théologique ; plus d'une fois il s'échappe dans son mystère.

La personnalité de Mozart doit appeler ces appréciations variées et l'approche théologique de F. Ortéga est donc bien légitime.

L'auteur a conçu son livre en deux parties : “Le Dieu de Mozart” et le “Mozart de Dieu”. Cette symétrie peut satisfaire l'esprit, mais ne semble pas se justifier à la lecture. Une des thèses de l'auteur est de démontrer dans le cheminement spirituel de Mozart, ce passage de la foi, d'un Dieu “mythique” à un Dieu “amour”. À moins de mieux préciser le sens de “mythique”. on discerne mal le bien-fondé de ce jugement sur la foi du musicien. Job, et le poète du psaume 87 ont aussi tremblé et crié devant la dureté apparente de leur Dieu avant de retrouver sa compassion. La première partie développe tout ce qui touche à la vie personnelle de Mozart, son influence sur sa vie musicale, et sur les approches des grandes œuvres, religieuses, dramatiques, musique de chambre. Dans cette analyse des œuvres passent toutes les motivations du compositeur (aspirations – effondrements dans le vide – interrogations). Mais la deuxième partie du livre reprend ces analyses pour les élever au “sens théologique”, en discuter la portée sur l'évolution de l'œuvre entière et en révéler le sens. Cette approche sur deux plans qui se recoupent souvent, donne trop de lourdeur à l'ouvrage. De plus, à chaque page de son livre, l'auteur laisse la parole à J.V. Hocquard (musicoloque, spécialiste de Mozart) à qui il veut rendre hommage et ces citations si longues et si fréquentes deviennent un livre dans le livre.

Mais l'ouvrage n'est pas sans intérêt pour les mélomanes. En particulier lorsque F. Ortéga fait des rapprochements (musique écrite à l'appui) entre des œuvres très différentes où Mozart utilise le même thème musical pour exprimer la similitude des sentiments dans des situations totalement différentes.

ex : air de la Comtesse (Noces de Figaro)
Agnus Dei (messe K. 347)

Intéressantes, de même, les analyses de certaines tonalités, avec leur caractère si difficile à définir et si sensible pourtant aux oreilles musiciennes (chaleur éclatante du Mi bémol Majeur – tristesse poignante de l'Ut mineur). Je relève encore une page éclairante sur l'évolution du style de Mozart : l'usage du langage contrapuntique auquel Mozart reviendra après avoir utilisé, comme les compositeurs de son temps, le langage thématique. Le contre-point orientant vers une “pureté et une sérénité atemporelles”.

Le livre est intéressant, il tiendra sa place dans le riche florilège des études sur Mozart : Yves A. Boschot, Carl de Nys, que F. Ortéga cite souvent.

Louise REVELLIN

Suzanne TUNC, **Des femmes aussi suivaient Jésus**, Desclée de Brouwer, 1998, 180 p.

Suzanne Tunc a fait un intéressant travail de recherche biblique et historique. Son livre résume bien les problèmes que pose

la situation des femmes dans l'église d'aujourd'hui. Le ton trahit malgré tout un peu de dépit et une impatience... bien justifiés.

Une grande partie du livre s'attache à montrer la présence et l'activité des femmes pendant la vie publique de Jésus, jusqu'à sa mort. Cette présence est indissociable de celles des hommes. Elles vivent autant qu'eux de la Parole du Maître. L'étude s'attarde surtout sur les repas communautaires, sur la passion et la mort de Jésus et sur la Pentecôte. Cette recherche voudrait tirer des enseignements sur cette vie commune dont les textes évangéliques ne précisent jamais les détails. L'auteure doit donc se fier à son propre jugement pour avancer une idée, en combattre une autre ou la comparer avec celles des très nombreux auteurs qu'elle cite. Si bien que son texte s'alourdit vite de répétitions et de retours en arrière.

La deuxième partie du livre s'attache à montrer la situation difficile de la femme dans l'Église depuis les premiers siècles – son élimination progressive des responsabilités –, sa résistance pour retrouver une place équitable et le vide que creuse son absence dans le champ de la mission. L'auteure analyse avec pertinence les causes de cette exclusion : les arguments traditionnels (anthropologiques, sociologiques) et dévoile les motifs profonds qui accablent la femme d'infériorité et d'impureté. La mise à nue de ces causes est bien fondée la plupart du temps, mais quelquefois de manière plus hasardeuses (par exemple lorsqu'elle attaque de front Thomas d'Aquin : elle utilise un texte sans tenir compte des contextes littéraire et sociologique).

Étudiant l'œuvre de l'Esprit dans la vie des femmes et des hommes qui suivaient Jésus, l'auteure signale des points obscurs des textes saints : par exemple le récit de l'Ascension, différemment situé dans le temps selon les péricopes (Ac 1, 4-5 ; Lc 24,50). Elle suggère une idée encore neuve : l'un des personnages du chemin d'Emmaüs ne serait-il pas une femme ? Rien ne peut prouver le contraire...

Le jugement porté sur Jésus, pour justifier son parti-pris en faveur des femmes, reste trop tendancieux. Elle le montre "ne condamnant jamais", "doux et humble de cœur", "n'imposant jamais rien". Mais en même temps Jésus est capable de l'exigence suprême : "soyez parfaits", ce qui ne va pas sans violence.

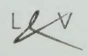
Le chapitre de conclusion remet avec beaucoup de bon sens, le lecteur et surtout la lectrice, sur le chemin de l'espérance.

Louise REVELLIN

D. FOUCHER, **Brûlante actualité de l'Apocalyse,** édition de Montligon, 2000, 283 p.

L'auteur présente un commentaire intégral de l'Apocalyse en se centrant délibérément sur la recherche du sens, dans une perspective de lecture spirituelle. Ce dessein est étayé sur une grande culture exégétique et mise en œuvre avec une pédagogie très sûre. Le plus marquant, c'est l'éclairage du texte de l'Apocalypse par les références aux autres écrits johanniques. Il y a une grande insistance sur le mystère de la Trinité. La lecture en son ensemble est dynamisante et ouverte. L'ouvrage est typique de la nouvelle génération des commentaires de l'Apocalypse, très soucieux d'une actualisation dans la vie de l'espérance et de la prière.

J.-Cl. SAGNE



BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2001

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2001 vous donne droit aux n°s 249-252.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
(20041-01007-0303878A038-43)

Directeur de la publication : Jean-Pierre Manigne - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10137 - 1er trimestre 2001 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845